NVMEN

INTERNATIONAL REVIEW FOR THE HISTORY OF RELIGIONS

ISSUED BY THE

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE HISTORY OF RELIGIONS

VOLUME VIII

LEIDEN
E. J. BRILL
1961

Copyright 1961 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

Articles:

BETTY HEIMANN, Within the framework of Indian Religion: the Main Dogma of Buddhism 1

ANNEMARIE SCHIMMEL, Yunus Emre 12

F. B. J. KUIPER, Some Observations on Dumézil's Theory (with reference to Prof. Frye's article) 34

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Rituel et eschatologie dans le mazdéisme: structure et évolution 46

M. MOLÉ, Réponse à M. Duchesne-Guillemin 51

UGO BIANCHI, Après Marbourg (Petit discours sur la méthode) 64

KURT RUDOLPH, Zarathuštra — Priester und Prophet . . . 81

CARLO DIANO, Euripide auteur de la cartharsis tragique . . . 117

D. HOWARD SMITH, Chinese Religion in the Shang Dynasty 142

ROBERT H. MAYBURY, What has science done to religion? . . 151

G. WIDENGREN, Researches in Syrian Mysticism. Mystical experiences and spiritual exercises 161

A. ANTWEILER, Religion als Spiel 199

HIDEO KISHIMOTO, An operational definition of Religion . . 236

Publications received 79, 159

WITHIN THE FRAMEWORK OF INDIAN RELIGION THE MAIN DOGMA OF BUDDHISM

BY

BETTY HEIMANN

It is an astonishing fact that approximately 2½ millennia after the birth of its founder, the main tenet of the Buddhist religion is still a point of controversy. This may partly be explained from the historico-geographical circumstances of Buddhist extension. In India herself, the mother-country of Buddhism, it was soon pushed into the background for reasons not relevant to our present investigation. Outside India proper, however, Buddhism steadily spread and established itself in the south in Ceylon, Malaya and its borderlands, and from there in Siam and Burma. Then it arrived in the Far East in China, Mongolia and Japan. On its way of expansion it absorbed, and at the same time was tinged with, the former religions it met on its way. As such, Buddhism split up into two main sections: *Hīna-yāna* in the south and in Burma, and *Mahā-yāna* sects of the northeast. Here, as in all Sanskrit terms, the literal translation gives the clue to the essential meaning implied. *Mahā-yāna* means: the "Great Vehicle"; *Hīna-yāna* the "Small Vehicle". *Mahā-yāna* asserts that Lord Buddha voluntarily remained in the preliminary state of a *Bodhisattva* (one endowed with the essence of Enlightenment), restraining himself from the last step of final self-salvation, out of compassion waiting till all his followers on earth are also ready to enter the Vehicle in which to cross over to the "Other Shore" (Liberation or Nirvāṇa). The Mahāyānistic *Bodhisattva* is content to be the inspring model for the less enlightened ones, who are still struggling in the *Sam-sāra,* the "Con-fluence", the deviating stream of manifold empirical tendencies. As such it may well be that the Mahāyānists used the term *Hīna-yāna* in depreciation of their opponents' self-indulgence in self-salvation only. Actually, in early Sinhalese texts an indication can be found that Ananda, the favourite disciple, reproached his Master at the moment of His death, i.e. a tthe moment of His final *Nirvāṇa,*

that out of compassion He should rather wait for the maturity of His less enlightened followers. Buddha declined, and so in *Hīna-yāna* singleness of salvation was established.

The main dogma of Buddhism with regard to final salvation thus took different paths in *Mahā-* and *Hīna-yāna*. However, in all Indian religions, not only in Buddhism, a fundamental double aspect is assumed. In all of them the final postulate is Salvation, the transcendence from "This World" into the realm of absolute values. This world is for all of them bound to the range of relative and transitory qualities only, inferior to the No-more-Change postulated for the Beyond. Since the times of the Rgveda (R.V. 10, 90) two different aspects of Being are visualized: all manifestations, past, present and future, comprise only One Quarter of Reality; Three Quarters of It remain for ever unmanifestable. Here we come across the fundamental mistake in using Western one-sided slogans for India's characteristic double-sidedness of thinking. It is not that India is on the whole more, or merely, spiritual in comparison with the essentially materialistic outlook of the West. India is at the same time more, or purely, spiritualistic, i.e. concerning the Three-Quarter-(The Other)World, and at the same time more materialistic than the West for all things pertaining to the "One Quarter World" of empirical happenings. India only assigns to this world of the *Jagat* (lit. the continhously going and changing) Relativity and Transitoriness. All empirical facts, including definitions (*fines*, ends) are time-bound and materialistic. An entire "Otherness" is postulated for the constant and spiritual Beyond. Logic, History and all Singleness belong only to the world of verifiable, i.e. relative, happenings. Side by side with it stands for ever the world of the Postulate, the innately felt certainty of something *Na-iti, Na-iti* (not this, nor that). The Beyond is the absolute counterpart of everything which is restricted by *Nāma-rūpa*, by the limitation of Name and Form. Relativity rules in the visible world, in the "Here", but it only gets sense and purpose and Bliss through the necessary assumption of a vague and undefinable "There", of which the whole "Here" is only a momentary appearance.

If we now try to trace the main dogma of Buddhism, we have in a way an easy task. We remain in the range of empirical facts, though we take our measuring rod of value from something outside, something transcending transitoriness. Buddhism, like all other Indian religions,

evaluates the Empirical *sub specie aeternitatis*. The word "dogma" here used indicates an enquiry into something relative. We have, in true Indian manner, to apply the Greek term "dogma" in its earliest, i.e. its widest, sense. *Dokein*, the root from which the noun is derived, originally means "to believe", i.e. it is but a personal statement. Therefore many dogmas can stand side by side, none of them being valid to the exclusion of all others absolutely. Dogma originally implies subjective fixation only. Since the time of Aristotle—and even sporadically before—the West in its over-emphasis on the *deinos anēr*, the all-powerful Man, established the axiom—wrongly, the Indian would say—of infallible Reason, and thus ventured to set up systems (*sy-stema* or *sy-stasis*) of Man-imposed order of selection. The post-Aristotelian method of thinking is "*aut - aut*", "either this or that", while India accepts for the empirical world only the self-evident truth of "*sive - sive*", "this as well as that, as well as that"—an infinite series of alternatives standing side by side. India thus never conceived of exclusive systems for this world of ours, but only of *darśanas* or *dṛṣṭis*, viewpoints, expressions of more or less significant import. The last cosmic thinker of the West was Plato with his *theoriai*, lit. speculations or visions of ideas. Indian *darśanas* (root *darś*, still retained in Greek *derkomai*) corresponds to *theoriai*, viewpoints. All visible forms or other empirical facts are single and as such incomplete, partial reflections of a hidden, complete Divine. All empirical facts and forms are interrelated as reflections or partial manifestations of a life-force which is latent within them, but in fulness beyond them (transcendent). Again, before Buddha's time the *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* (I, 3, 22) lays down the basic assumption: "The *Ātman*, the vital essence, in Man, is the same (*sama*) in the elephant, in the gnat, in the clouds—in short, in the whole universe". The human being with his more highly developed reasoning power does not stand in splendid isolation, let alone that all other beings on earth and atmospheric phenomena have only been created for his sake and his use. In all Indian religions this axiom of empirical all-interwovenness and but relative value of all singleness stands unquestioned.

Within this wider framefork of pre-Buddhist time we have now to view Buddhist teaching and its inherited concept of empirical divergency and mere relativity with regard to the Beyond of constant values. All Indian dogmas have to be balanced against the transcendental postu-

late. But does this mean that everything in this world is therefore bound to Negativism and Pessimism? Is actually *duhkha*, suffering, then, the main dogma of Buddhism?

Buddhism has always provided a special difficulty for the historian of religion, especially for the Western one. No highest God—not even in the transitory sense of Indian '*Heno*theism' (see Max Müller)—is here set apart. Gods, with Indra as their leader, are here only a special class among other beings. Thus Buddhism has been interpreted either as pure metaphysics (with regard to its postulate of *Nirvāṇa*) or it has been explained as psychology, epistemology or logic (in respect of its emphasis on empirical conditions). Schleiermacher, the great historian of religions in the early nineteenth century, was the first in the West to proclaim Buddhism as a true religion. Deriving correctly "Religion" from its Latin root *re-ligare*, to bind towards, he established the fact that whenever the human Ego binds itself to something higher beyond its own limitations, a religion is born. According to the Buddhist final end of a transcendental *Nirvāṇa* (lit. '*Blown-Away*' definitions and Singleness), Man is here finally re-absorbed into the higher all-embracing Absolute by which the *hybris* of self-sufficiency is overstepped. Here the transcendental link with the Absolute, upheld in Buddhism as in all other Indian religions as well, gives Buddhism the sanctity of a religion. The Transcendental reflects on the dogmas of empirical facts. Yet even some of the practising Buddhists asserted till recent times that the main dogma for the whole empirical world is *duhkha*, Suffering. This suffering, however, is mellowed through the certainty of final Bliss in *Nirvāṇa*. At the latest International Congress of Orientalists, 1960, Professor Malalasekera, one of the leaders of *Hīna-yāna*, emphatically stated that *duhkha* of this world is already implicitly overcome by the inner certainty of ultimate Bliss in the end. The sure knowledge of final Liberation in *Nirvāṇa* gives happiness already in this life of incomplete happiness.

From yet another angle, the *Hīna-yāna* monk Rahula, in the 1959 Vesak Number of the "Buddhist" interprets the Buddhist dogma of suffering also in a wider sense than mere physical *duhkha*. *Duhkha*, he points out with the help of Buddhist Scripture, is not mere physical suffering. He subdivides *duhkha* into *parināma-duhkha*, *nāma-rūpa-duhkha* and *samskāra-duhkha*. Suffering, thus defined, is unhappiness through unavoidable earthly conditions of conflict, caused by change, by

limitation to name and form, and by latent impressions retained from earlier forms of empirical existence. In short, unhappiness is conditioned by bondage, by the fetters of imperfectness bound up with the empirical factors and data, past and present.

In this year's Vesak Number, another Hīna-yānist, Dr. Wettimuny, again interprets *duhkha* in a wider sense than mere bodily suffering. In the empirical world all our knowledge is limited and confused by the embarrassing manifoldness of experiences. Ignorance, or rather imcomplete knowledge, is the cause of unhappiness. Not before we have developed insight-knowledge, penetration into the true nature of Man, which is not essentially different from that of his fellow-creatures, are we able to overcome earthly limitations. It is detachment from transitory happenings which is the preliminary step towards all-embracing knowledge, devoid of singleness.

Also Western scholars of Buddhism now argue against any narrow interpretation of *duhkha* in the main Buddhist dogma. The Hibbert Journal of January 1959 contains two articles aiming at widening the meaning of *duhkha*. Dr. Benoit asserts that all suffering is only illusory. Evil is not real, because it is not constant. Will-power can penetrate into the realm of constant values. Professor Zaehner in the same issue of the Journal approaches the problem from the angle of the above-mentioned double aspect of wordly and also supra- worldly data simultaneously present. He thus appears to liken the Buddhist empirical Self and Supra-Self in *Nirvāṇa* with the double aspect of *Ātman* already established in pre-Buddhist times. With this analogy, bold though it is, I am inclined to agree. Already in the early Upaniṣads, the concept of *Ātman* is two-fold. The individual *Ātman*, the *pratyag-Ātman*, is a partial manifestation of the *parama-Ātman*, the highest *Ātman* or *Brahman*. The *Ātman*-essence is in both the same, but the appositioned adjectives state their quantitative, i.e. also qualitative, differences. Indian Grammar is a branch of Philosophy (see Pāṇini, the Grammarian, Saint and Philosopher). Grammatical indications are a clue to India's mentality and have seriously to be taken into account. In Buddhism, then, the *parama-Ātman* finds its equivalent in the infinite completeness of the *Summum, Nirvāṇa*. The lower Self, the individual *Ātman*, being bound to limitations of selfish likes and dislikes, is in Buddhism, *sub specie aeternitatis*, de—valued to a degree that has not been ventured in Hinduism. Buddhist *an-*

Ātman (an-attā) theory is thus only one bold step further in the same direction indicated in the *Upaniṣads,* I dare to suggest. *Nirvāṇa* here fulfils the postulate of completeness, constancy and ever-unchanging Bliss, and throws its soothing light on empirical *duhkha.*

In order to voice also a *Mahā-yāna* view on our problem as to whether actually subjective suffering (*duhkha*) is the basis of Buddhist dogmas, here is a quotation from a recent essay published in the October 1959 issue of the Hibbert Journal. A. N. Marlow wrote on Zen Buddhism, following the guidance of the present Zen Master, Prof. Suzuki: Beauty lies in all and every object, even in the smallest and apparently most insignificant one; furthermore, in a blade of grass all greatness and immensity are latent; dimensions of size and moments of time are but relative values. I recall yet another of Suzuki's relevant teachings—strange to a Westerner, but quite familiar to a student of the old *Upaniṣads:* — "If the flower does not want to be smelled by you, you cannot smell it". Subject and object are co-operative in producing perception. Subjectivism is thus acknowledged, and at the same time overcome, by the fundamental Indian belief in the interconnection and collaboration of all empirical phenomena.

Even when starting from the usual interpretation of *duhkha* from the empirical side alone, the dogma of Buddhist *duhkha* never teaches bodily suffering as the unbreakable law of this world. Setting aside for a while the everpresent positive postulate of the Beyond, all Pessimism for this world, too, can never be more than relative. All empirical things are in continuous change. The present evil has to change into a lesser one at the next moment, just as the present pleasure changes into a future pain. Both aspects of likes and dislikes are transitory only. Even in this world Suffering does not remain for ever unchanged.

Buddhist legend—like all legends—gives us an indication of intended tendencies. The so-called "Four Encounters" which are said to have preceded Buddha's Enlightenment are illuminating in this respect. The First Encounter shows the ugliness of illness, the Second the unhappiness of the old age, the Third the misery of dying. The "Fourth Encounter", however, shows that already here on earth an ideal state of cleanliness, of serenity and of detachment from personal happenings can be visualized. The accomplished Buddhist monk appears as the preliminary embodiment of final Bliss, as the pure reflection of the

transcendental light of *Nirvāṇa*. *Duhkha* thus is not binding for Man, even while he is still bound to bodily form. *Duhkha* lies in the clinging attachment to singleness. This is laid down in Buddhist dogma.

Then there is the fundamental statement in the so-called "Four Truths". The First Truth, it must be conceded, starts from empirical unhappiness. The Second Truth, however, seeks after the cause of this unhappiness in order to be able to cast it off. To understand something is the first step to mastering it. Modern psycho-analysis, but also pre-Buddhist *Upaniṣads*, work on this assumption. The Third and Fourth Truths, then, provide the remedy. *Samyak* (*sam-y-ak*, from root *anc*, to curve together), the "com-prehensive" view, frees from the unhappy "fiction" of isolated singleness. The bondage to limitation is overcome by *sam-y-aktva*, by "cor-rectness", i.e. all-embracing openness which does not consider one direction alone. Comprehensive feeling, comprehensive thinking and comprehensive acting relieves from single selfishness by establishing contact with all other worldly phenomena. *Duhkha*, i.e. subjectivity, is counterbalanced by comprehension.

However, one may object that in some Indian religions *duhkha* appears to be accepted as a desirable condition. I think of Indian Asceticism, which is often interpreted as a masochistic pleasure in suffering. Firstly, Buddhist legend expressly states that Lord Buddha, after first practising the strictest asceticism, gave it up because he realized that through ugliness and emaciation no final Bliss can be attained. Extreme asceticism, just as extreme self-indulgence, both bind our mind to bodily feelings (see Buddha's *Madhyamamārga*, "Middle Way" between Extremes). Furthermore, neither can the ascetic sects of Hinduism be explained as a morbid desire for suffering as an end in itself. We see the Hindu ascetic lying on a bed of nails, starving, even being buried for a period, walking over fire (or rather over glowing embers!) and immobilizing the activity of his limbs in rigid postures. However, what would be a painful torture for the untrained Westerner is, through practice, exercised for generations, no longer a mortifying contortion for the Indian *Yogin*. His limbs are gradually adapted to these conditions and positions. His training in the control of inner circulations has reached a state beyond pain. In addition, physical asceticism is, alo for the Indian *Yogin*, never a final goal, but only a means, for overcoming personal inabilities and

limits as a preparation for final Liberation. The psychologico-pedagogical value of discarding personal comfort is acknowledged, but this does not mean that self-humiliation is an end in itself. It helps only to counter-act self-indulgence. His final aim is de-personification. In *Brahma-Nirvāṇa* all individual forms are re-absorbed in the grand melting-pot of individuality and singleness. Personal survival is hardly ever promised in Indian religions.

From this angle of the *duhkha* problem we have now to view the mainstay of all Indian religions, of Buddhism and of Hinduism alike. I mean the Indian *Karma*-theory. The *Karma*-theory, as I understand it, is not an ethical law of reward and punishment. Again a careful consideration of grammatical terminology gives us the clue. Hardly ever does the Indian *Karma*-theory use the word *Karma* without the apposition of an explanatory complement. The Indian teaches that *Karma-bīja* (seed) develops into its adequate *Karma-phala* (fruit) in a series of re-incarnations. Only slowly the *Karma-vipāka* (lit. the thorough-cooking), the maturing of *Karma* is reached. The leading tendency undergoes a long maturing process before it reaches the finishing point of being properly prepared and dissolved. Then the ripe fruit —now too heavy for its supporting stem—droops to the ground, its purpose fulfilled. The *Karma*-theory, like most Indian philosophical theories, is built up, or measured on, biological concepts—so pregnantly taught by tropical nature where the last stage of development is the first moment of decay. The *Karma*-fruit is always greater than its *Karma*-seed from which it started. *Karma,* then, can never present a proportionate reward or punishment of the initial deed. As such, punishment and suffering is not endowed with the ethical value of final justice. Nor is the *Karma*-theory bound to one individual only. Several individuals, human and extra-human of similar dispositions, are here co-operative in the maturing process of *Karma-vipāka.*

There is only one—and for the Westerner a remote—meaning of *duhkha,* suffering, which in Indian thinking has seriously to be taken into account. I refer to the grammatical meaning of suffering in the sense of Passivum and Medium. Again, Indian Grammar is a true mirror of Indian thinking. Which grammatical forms contained in the Indo-European common language the one or the other Indo-European daughter-language deems necessary to emphasize, and which it intentionally neglects—this variant treatment of grammatical possi-

bilities gives us the clue to the respective trends of methodical thinking. Ancient Sanskrit and ancient Greek have fully developed, in addition to the Passive Voice, a Middle Voice, both of these being opposed to the Active Voice, which significantly uses different endings from those common to the Middle and Passive alike. The Active objectively states a fact expressed by the verb. The Middle and Passive, on the other hand, both show the action tinged by subjective concerns. The Middle (Sanskrit: *Ātmanepadam,* the step for the *Ātman,* i.e. for the subjective sphere) indicates the positive interest of a subject in the action done for the sake of the subject, while the Passive denotes the negative concern (done to the subject). Here, suffering in the wider sense of grammatical "affecting" is acknowledged for the empirical sphere of subjectivity.

After having discarded bodily suffering as an aim and also the ethical suffering underlying the *Karma*-theory, we have now to investigate whether or not Compassion, suffering with and for others, is a desirable end in itself. The Buddhist concepts of *Karuṇa* and *Maitri* are both often interpreted in this way. Again, we start with the literal translation of both these terms. *Kar-uṇa* (from root *Kar,* to do, and suffix *-uṇa* tending towards) expresses the tendency to do or to help. This means "com-passion" or "sym-pathy" in the sense of an obligation towards all fellow-beings based on the assumption that all of them are essentially of the same nature as we are ourselves. Duties and rights are assigned to oneself, but also duties and rights are acknowledged for all other beings. Fraternity impels to altruistic action. Ethical suffering, active Compassion, thus may imply inconvenience for oneself, but this is a necessary consequence only of all-interwovenness. The second Buddhist term for Compassion also does not emphasize suffering, but again only implies a cosmic interconnection and obligation. We have to trace back this Buddhist term *maitri* (Pāli *mettā*) to ancient Rgvedic times. *Maitri* is derived from *mitram,* friend or friendship. *Mitram,* the friend, is significantly always used with a neuter ending. Neither masculine nor feminine personal relationship is the main stimulus for friendship. Friendship is the acknowledgment of a cosmic "uni-versal" partnership, a "con-tract", a supra-subjective "con-nection." *Maitri,* then, goes beyond subjective feeling of personal *duhkha. Karuṇa* and *Maitri* are obligations which in a way give relief from the "fiction" of isolated singleness.

A few words may be added on the problem of "Self" to which we had to refer in earlier discussions in this essay. It has summarily to be re-stated because of the present trend in Eastern and Western psychology. Indian concepts of Self ought not to be confused with modern self-analysis. All empirical Selves, Ātmans, are never independent individualities of final import. Each *pratyag-Ātman,* each individual *Ātman,* is but a partial and transitory manifestation of the *parama-Ātman,* i.e. *Brahman,* or in the case of Buddhism, a preliminary stage of indistinct *Nirvāṇa.* Subjective suffering, *duhkha,* then, also viewed from this angle, cannot be the main dogma of Buddhism.

What then *can* we finally accept as the main dogma of Buddhism? It is not Suffering in the sense of Pessimism and Negativism, not Suffering in the sense of a psychological feeling of unhappiness, nor of subjective misery. It is rather *A-nityatva* and its later synonym *Kṣaṇatva,* inconstancy and momentariness, which form the basis of Buddhist teaching, and of which specialized sufferings are but offshoots. This is clearly taught by early Buddhist canonical texts, which always start from *a-nityatva,* from which all worldly unhappiness can be deduced. It is the transitoriness of each single form and condition which underlies all Buddhist conclusions on unsatisfactory empirical data. Only for *Nirvāṇa* (or for *Brahman-Nirvāṇa* in the case of Hindu religions) can true unchanging constancy and permanent Reality be postulated. The *satyasya satyam,* the Reality of all realities, alone provides—in Hinduism and Buddhism alike—true *Ānanda,* Bliss. In a way the Hindu formula of *sac-cid-ānanda* as the ultimate postulate holds good also for Buddhism. *Sat,* true Reality, and *Ānanda,* Bliss, have to be grasped by *Cit,* the "com-prehensive" "con-sciousness" and awareness of interconnection within this world and beyond. Worldly deficiency and incompleteness, fictional singleness, have to be overcome. Buddhist *duhkha* lies in clinging to transitoriness and changeability. *Duhkha* prevails as long as the Absolute is stained by momentary subjective considerations. Negative and positive, pleasant and unpleasant, disappear in, and dissolve into, the Void, which is at the same time indiscriminate Fulness *(śūnya* and *śūna).* Here alone suffering ends, because change ends. The basic Buddhist teaching is not that of *duhkha* but that of empirical *anitya.* The inconstant *(anitya)* prevails as long as we are in the sphere of definition and of individualism, and thus of transitoriness. Suffering is but one of the consequences

of the empirical law of momentariness and inconstancy *(Ḳsaṇatva* and *A-nityatva)*. The Buddhist *pratītya-samutpāda,* the chain of interrelated and mutually conditioned links of existence, is a chain of suffering, because no rest and lasting harmony are possible in transitoriness. The tendency towards empirical life (Tṛṣṇa, the thirst) is painful in itself because it drives from one *anitya* to yet another *anitya.* Suffering is living for the moment in the moment, *Ḳṣaṇa.* The Buddhist main dogma is the Kṣaṇa-vāda.

YUNUS EMRE

VON

ANNEMARIE SCHIMMEL

Meinem hochverehrten Lehrer,
Professor Dr. Richard Hartmann
zum 8. Juni 1961

Es ist höchst erfreulich, daß E. L. Walsh in seiner Studie über *Yunus Emre, a medieval hymnodist,* den Blick der Religionshistoriker auf den geschichtlichen Hintergrund der Dichtung des großen anatolischen Mystikers gelenkt hat, der nach neuentdeckten Quellen 720/1321 im Alter von 72 Jahren gestorben ist [1]).

Es mag erlaubt sein, das Thema Yunus Emre noch einmal aufzunehmen und die Wirkung dieses mystischen Sängers auf die nachfolgenden Generationen bzw. bis auf unsere Tage kurz zu skizzieren, da seine Gestalt dem in der Türkei Lebenden immer wieder entgegentritt.

Niemand, der einmal das Yunus-Emre-Oratorium von Adnan Saygun [2]) in der Ankaraer Oper gehört hat, wird sich dem Zauber dieser aus moderner Musik und überlieferten Derwischmelodien (von denen Gölpınarlı in seiner Yunus-Edition 48 Beispiele mitgeteilt hat) gewobenen Musik entziehen können, und unauslöschlich hat sich mir jene Passage eingeprägt, da ein Chor ständig den Refrain eines der bekanntesten Gedichte des Yunus gewissermaßen als basso ostinato wiederholt: *„aşkın ver, şevkin* ver — gib deine Liebe, gib leidenschaft-

---

1) Als Textgrundlage diente: *Abdülbakî Gölpınarlı,* Yunus Emre Divanı (3 Teile) Istanbul 1948; ein guter Auszug in den *Varlık Türk Klassikleri* No. 1 von demselben Herausgeber. — Vgl. ferner: *Dr. M. Cunbur,* Yunus Emre'nin Gönlü, Ankara 1959 (hrsg. von der Yunus-Emre-Gesellschaft, No. 3). — *M. F. Köprülü,* Türk Edebiyatında ilk mutesavvıflar, Istanbul 1924. — *Adnan Erzi,* Türkiye kütüphanelerinden notlar ve vesikalar (Belleten, 1950, S. 85 ff.). — *E. J. W. Gibb,* History of Ottoman Poetry, Bd. 1 (behandelt Yunus recht kurz). — *Sadeddin Nuzhet Ergun,* Bektaşi şairleri ve nefesleri. Istanbul 1944[2]. — *Vasfi Mahir Kocatürk,* Tekke şiirleri antologisi. Ankara 1955.

2) *Ahmet Adnan Saygun,* Yunus Emre (Soli, Koro ve Orkestra için) Oratoryo, 3 Teile, Op. 26. Ankara 1946.

liche Sehnsucht zu dir." Der Komponist hat hier das Zentralthema der Poesie Emres zu Recht in den Mittelpunkt gestellt: die unendliche Sehnsucht, die nicht endende, zur ekstatischen Einheit hinführende Liebe — „das hohe Ehrenkleid, das der Herr einigen gibt" (59), oder, wie Yunus mit einem schon MAULĀNĀ RŪMĪ bekannten Bild sagt:

Was macht man mit dem dürren Baum?
Man schlägt ihn und verbrennt ihn dann —
Der niemals Liebe noch gefühlt —
Dem dürren Baume gleicht der Mann! (77)

Das wäre innerhalb der islamischen Mystik nichts Neues; bedeutsam ist hier jedoch, wie der Sänger des Mittelalters, dem in seiner türkischen Muttersprache ein zu jener Zeit noch ganz unausgebildetes Instrument zur Verfügung stand (daran ändern auch die ersten unbeholfenen Versuche des AḤMAD YESEWĪ in seinen *ḥikam* nichts, die um 1150 in Zentralasien entstanden und sich dort großer Beliebtheit erfreuen [3]), oder die wenigen „seldschukischen" Verse SULṬĀN VALADS in Konya) — wie dieser Sänger es verstanden hat, seine Gedanken in einer Weise poetisch auszudrücken, daß sie für den heutigen Türken ebenso verständlich sind wie für seine Zeitgenossen, denen er die Lieder auf seinen Wanderungen vorgesungen haben mag — noch heute lernen die Schulkinder jenes unvergleichlich schöne Gedicht:

Im Paradies die Flüsse all
Sie fließen mit dem Ruf Allah,
Und dort auch jede Nachtigall,
Sie singt und singt Allah Allah ...

und formen daran ihre religiösen Vorstellungen. Viele der Verse oder Halbzeilen des mystischen Dichters leben in dem Vokabelschatz auch einfacher Menschen fort, sind zum Sprichwort geworden, ganz abgesehen davon, daß die mystische Dichtung der auf Yunus folgenden Jahrhunderte immer wieder neue Inspirationen aus seiner Poesie genommen hat; so wie das oft zitierte und auf Koran 94/3 zurückgehende

3) Timur soll vor dem Angriff auf Anatolien bei Ahmat Yesewis Grab gebetet, und einen Vierzeiler Yesewis rezitiert haben (*Raṣaḥāt ʿayn-ul Ḥayāt*, türk.); REI 1946 S. 73.

aglatırsa Mevlam yine güldürür (Wennn der Herr weinen läßt, läßt er auch wieder lachen) sein wohl innigstes Echo in dem in fast jedem türkischen Hause bekannten Gedicht des großen Kompilators Ismail Hakkı Erzerumlu gefunden hat:

> Laß uns sehen, was Gott tut —
> Was er macht, das macht er gut *(Marifetname)*

oder wie Niyazi Misri manche Zeilen Emres wiederholt, ganz zu schweigen von den unbedeutenderen Dichtern vor allem des Bektaschi-Ordens, die mehr oder minder im Stile Yunus Emres zu schreiben pflegten. Es ist interessant, daß sich eine genaue Parallele zu dem Auftreten Yunus Emres und seiner sprachschöpferischen Gabe einige Jahrhunderte später bei den mystischen Dichtern in Sind beobachten läßt, die, wie einst Emre das Türkische, nun ihre Muttersprache plötzlich zu tiefen Gedichten formen und denen dabei Formulierungen gelingen, die, ins Türkische übersetzt, von jedem für Aussprüche Yunus Emres und seiner Nachfolger gehalten werden würden — auch hier sucht, nach einigen kleineren Versuchen in der Volkssprache und einer Anzahl mehr gereimter als gedichteter religiöser Werke auf einmal im 18. Jahrhundert das mystische Erlebnis neue Ausdrucksformen. Merkwürdigerweise gehen die Parallelen zwischen dem anatolischen Mystiker und den genannten Sindi-Dichtern noch weiter; und hier liegt ein für die Heiligenlegenden im Islam sehr typisches Wandermotiv vor: die Legende berichtet, Yunus Emre sei *ümmi*, d.h. des Lesens und Schreibens unkundig gewesen, er habe lediglich den Buchstaben *a* gelernt, der in der islamischen Mystik das Symbol der göttlichen Einheit ist und, in seiner Form als gerader Strich, auch das Sinnbild der Loslösung von allem Weltlichen — eine Legende, die sich aus Versen wie „Wer ein *alif* studiert, ist frei von der Welt" (200) oder „Der Sinn der 7 heiligen Schriften ist in einem *alif* klar" genährt hat und sich in Aussprüchen wie dem Wort Ismail Hakkı Bursalıs „Er liest vom Buch des Herzens" *(Muhammadiye şerhi)* widerspiegelt. Die gleiche Geschichte kennen wir von dem ersten großen mystischen Dichter im unteren Industal, Shāh ʿAbdul Laṭīf

4) *H. T. Sorley,* Shāh ʿAbdul Laṭīf of Bhit, Oxford 1940, S. 171. — Vgl. besonders Sūr Yaman Kalyāṇ V, 22 ff. über die Bedeutung des *alif*. — Auch Abdal Musa, ein Bektaschi-Dichter des 14. Jhrs., Meister von Kaygusuz Abdal, hat ein Anspielung auf das Lernen des *alif* (Bektaşi şairleri S. 41).

(st. 1752), der in seinen Versen oft auf diesen Buchstaben als Träger aller Geheimnisse hinweist [4]), sowie von seinem jüngeren Landsmann Bedil (st. 1872), der ebenfalls nicht über das *a* hinausgelangt sein soll [5]). In allen drei Fällen steht es fest, daß die hübsche Legende nicht zutrifft, da die Gedichte aller drei Mystiker eine tiefe Kenntnis nicht nur des Koran und der in den Sufi-Kreisen üblichen apokryphen Hadithe verraten, sondern auch große Belesenheit in der mystischen Literatur, Einflüsse Ibn ᶜArabīs erkennen lassen.

Den genannten Dichtern ist jedoch gemeinsam die sprachschöpferische Kraft und die Fähigkeit, die Alltagssprache in genialer Weise ins Poetische zu verklären und mit geringsten Mitteln höchste künstlerische Wirkung zu erzielen. Hier steht Yunus Emre in einer Reihe mit den großen religiösen Dichtern in Ost und West, die, überströmend von der mystischen Erfahrung, diese ihren Landsleuten nicht in der liturgischen Sprache, sondern in ihrer eigenen Zunge zugänglich machen wollten: was Meister Eckhart in seinen deutschen Predigten geleistet hat, was die mystische Dichtung der Begine Mechthild von Magdeburg und ihrer Zeitgenossinnen für die deutsche Sprache bedeutet, die Lieder Jacopone da Todis für das franziskanische Italien, das bedeutet Yunus für das Türkische — nicht zu vergessen ist dabei, daß auch die indischen Volkssprachen durch Mystiker wie Kabīr und Tulsi Das; durch Sultan Bāhū und Bullhe Shāh (st. 1758) im Panjabi, durch Pīr-i Rōshan (st. 1585) und Aḫund Darveza im Pashto auf literarische Höhe gehoben worden sind — „Gott spricht in jeder Sprache, ob Arabisch, Persisch, Hindi oder Afganisch; er spricht in der Sprache, die das Herz des Menschen verstehen kann" [6]), ist die Anschauung dieser mystischen Sänger. Und was das Arabische selbst den frühen Mystikern zu verdanken hat, ist am leichtesten aus den Studien Massignons zu ersehen. Die Mystiker, die in den Volkssprachen predigten, sangen, und die einfachen Lehren des Islam in poetisch anziehender Form verkündeten, ihre Gleichnisse vom Wege, vom rinnenden Fluß, vom verdorrten Dornstrauch nahmen, haben ja zur Ausbreitung des Islam viel mehr beigetragen als die offizielle Geistlichkeit; man verfolge nur die Wanderung der Heiligenlegenden und der von den Mystikern bevorzugten

5) *Dīvān-i Bēdil* (Sindhi), ed. ᶜAbd al-Ḥusain Shāh Mūsawī, Einleitung S. 4.
6) Vgl. *Bausani*, Storia delle letterature del Pakistan, bes. 332 ff.

Hadithe bis nach Kashmir und nach Indonesien! Und wie oft religiöse Dichtung in der Volkssprache auch als politisches Mittel eingesetzt wurde, ist im islamischen Mittelalter besonders an der türkischen Poesie der schiitischen Herrscher Jihānshāh vom Schwarzen Hammel (st. 1467) und Ismaʿīls des Safawiden, des Gründers des safawidischen Herrscherhauses, zu ersehen [7]); in neuster Zeit dürfte man an die faszinierende Wirkung von Iqbals Urdū-Poesie im indomuslimischen Raum denken.

Yunus Emre hat sich in seiner Poesie teilweise an die klassische Form der quantitierenden, aus dem Persischen übernommenen Metren gehalten, die er jedoch oft auflockert: auch bei Maulānā Rūmī, den Yunus wahrscheinlich noch persönlich gekannt hat, wird gern ein solches Versmaß gewählt, das eine Aufteilung jedes Halbverses in zwei weitere, oft untereinander reimende Einheiten erlaubt; so nähert sich der Vers dem im türkischen Volkslied üblichen Schema aaab cccb etc. In dieser Form, und im volkstümlichen silbenzählenden Metrum, gelingen Yunus nun Verse, deren Zauber man nie vergißt. Vielleicht muß man die Weiten Anatoliens kennen, um sie recht schätzen zu können: der Dichter führt den Hörer durch die endlosen Steppen, spricht auf seinem Wege mit dem Schöpfrad, in dem er — wie schon Rūmī, und wie viele nach ihm — die Klage des von der Heimat getrennten Holzes vernimmt; die Bergketten werden ihm zum persönlichen Gegner, der ihn von seinem mystischen Führer trennen will:

Ich ward zu Staub auf deinem Weg —
Du zeigest dich verstockt und hart:
Bist du der felsenbrüst'ge Berg,
Der drohend reckt sich wider mich?

O Wolke, hangend traubenhaft
Am Haupt der Berge voller Schnee —
Das Haar dir lösend, weinest du
Nun tropfend tropfend wohl um mich?

7) *V. Minorskiy*, Jihānshāh and his poetry, BSOAS 1954; ders., The Poetry of Shah Ismāʿīl I, BSOAS 1939-42; *T. Gandjei*, Il Canzoniere di Šah Ismāʿīl Ḫaṭā'ī, Napoli 1959. — Vgl. meine Skizzen: Babur Padishah the Poet, with an account of the poetical talent in his family, Islamic Culture 1960; — Some notes on the cultural activity of the first Uzbek rulers (Journ. Pakistan Hist. Soc. July 1960).

Das Herz des Dichters wir zum Wildbach, er selbst zum Staub auf dem Wege:

Bald weh ich, wie der Wind es tut,
Bald staub ich, wie ein Weg voll Glut,
Bald fließ ich wie des Wildbachs Flut —
Sieh, was die Lieb aus mir gemacht!

Nur wer selbst die staubigen Straßen des Landes gezogen ist, die ein plötzlicher Regen in reißende Ströme verwandelt, versteht, wie treffend diese Bilder sind. Freilich verwendet Yunus daneben auch die überkommenen Gleichnisse von Rose und Nachtigall, Polostock und Ball usw., noch nicht den Kranich, der in der späteren volkstümlichen religiösen und profanen Lyrik der Liebesvogel ist (*telli turna* wird er wegen seiner zarten herabhängenden Federn genannt, die den Silberfäden am Brautkleid gleichen), noch nicht das Bild des Mutterschafes, dessen Lämmchen man geraubt hat und das für die späteren anatolischen Dichter ein besonders beliebtes Bild der Trennung ist: in der herben Poesie Pir Sultan Abdals (hingerichtet um 1565) werden die bei Yunus vorhandenen Ansätze der Landschaftspoesie am schönsten ausgeführt:

Dem, der ein anvertrautes Kleid getragen,
Glich ich, seit ich in diese Welt geboren.
Nun kam sein Herr und nahm mir's aus den Händen —
Ward wie ein Schaf, am dürren Ort verloren ... [8])

Gleich einem Wildbach überfällt auch der Tod den Menschen, wie Yunus ausführt; wir können in seinen Gedichten sehen, wie seine Mystik sich langsam aus der Meditation über Tod und Vergänglichkeit entwickelt. Genau wie die älteste islamische Mystik aus einer ständigen Vergegenwärtigung der Vergänglichkeit dieser Welt und der Schrecken des drohenden Gerichtes entstanden ist und zunächst Asketen hervorgebracht hat, die sich den rituellen Pflichten mit größter Hingabe widmeten, und wie sich erst dann eine reine Liebesmystik, schließlich die komplizierten Systeme der Theoretiker des Sufismus, der alles umgreifende Monismus Ibn ʿArabīs und seiner Nachfolger entwickelten — genau so war Yunus Emre zunächst ein Sänger der

8) *Pir Sultan Abdal*, ed. Abulbaki Gölpinarli (Varlik Türk Klasikleri, 1953).

Vergänglichkeit. Die Betrachtung der Gräber, des Staubes, in dem Könige und Propheten verschwunden sind, die Angst vor dem Tag, da der Mensch „ein Hemd ohne Kragen und Ärmel anziehen, ein Pferd ohne Kopf besteigen" muß, wo der „Neger" — d.h. der Todesengel — ihm naht, die Strafengel im Grabe auf ihn warten, die Zurückgebliebenen die Sure *Yāsīn* über ihn lesen — alles das ist ein Grundton der Lyrik Yunus Emres und darf nicht übersehen werden, wenn man sich ein rechtes Bild von seiner Religiosität machen will — die Gefahr bei der Betrachtung der mystischen Phänomene liegt ja häufig darin, dass die Wurzeln, aus denen die betreffenden Aussagen entstanden sind, nicht genügend beachtet werden. Bei Yunus ist in keinem Augenblick der orthodox islamische Unterbau zu verkennen, obgleich auch moderne türkische Interpreten dazu neigen, diesen zu übersehen. Der Koran ist für ihn die Wurzel aller Weisheit „Wer den Koran nicht kennt, ist sozusagen nicht auf die Welt gekommen" (508); die pünktliche Erfüllung der fünf Gebete ist ihm Voraussetzung aller höheren Erkenntnis, „die Saat des Glaubens" (473); zahlreiche Verse sind den Pflichtgebeten, der Reinigung usw. gewidmet, und wie noch Jahrhunderte später ein türkischer Dichter ein flammendes Gedicht gegen den *bī-namāz* (der das Pflichtgebet nicht einhält) [9]) schreibt, so erklärt auch Yunus mehr als einmal, ein solcher werde zweifellos in die Hölle gehen (160. 502. 506). Freilich spannt sich der Bogen von dieser strengen Observanz bis hin zu jenem seligen Zustand, wo kein Gebet mehr besteht, da es keine Zweiheit mehr gibt, wo „Fasten, Pflichtgebet, große Waschung, Pilgerfahrt für die Liebenden Schleier sind" (78 u.a.). Für Yunus Emre ist jedoch nicht nur das Pflichtgebet maßgebend; eine fast eben so große Rolle spielt bei ihm der *dhikr,* die Wiederholung von Gottes Namen oder von religiösen Formeln. Bekanntlich legt der Koran größten Wert darauf, zu betonen, daß alles Geschaffene dauernd, jedes nach seiner Weise, Gott preist, und dieser Zusammenklang der ganzen Schöpfung in einer großen Gebetsharmonie ist von den Mystikern oft miterlebt worden — zahlreiche Legenden berichten davon, wie Heilige des Nachts zum Gebet in die Wüste, den Wald oder ans Meer gingen und den Lobpreis aller Wesen hörten. Yunus macht hier keine Ausnahme; er fühlt sich in Einklang mit dem Lobpreis der Natur:

---

9) *Çiracī Miskin,* Tekke şiirleri ant. S. 157.

Mit Bergen und mit Steinen auch
Will ich dich rufen, Herr, o Herr!
Mit Vögeln früh im Morgenhauch
Will ich dich rufen, Herr, o Herr!

Mit Fischen in des Wassers Grund,
Gazellen in der Wüste Rund,
Mit „Yahu!" aus der Toren Mund
Will ich dich rufen, Herr, o Herr!

Er fordert die Liebenden auf, mit ihm zusammen „Allah" zu rufen (550), denn „Ich liebe Gottes Namen glühend, ich kann seiner Süße nicht satt werden". Das immer wiederholte Einheitsbekenntnis ist „der See der Gottesliebenden, der Honig derer, die Bienen sind, die Rose derer, die Nachtigallen sind" (534). Manche seiner Gedichte könnten geradezu als *dhikr*-Formeln verwendet werden und sind vielleicht auch zu einem solchen Zweck geschrieben: so jene, die als Kehrreim das Glaubensbekenntnis, die Formel *al-ḥamdu lillāh* oder „Gott, zu dir flehe ich" haben. Und es ist für ihn selbstverständlich, daß auch die Engel ihren Rosenkranz beten, oder, die numinose Silbe *Hū* aussprechend, unter dem göttlichen Throne kreisen (538), daß endlich, im Paradiese, nichts mehr sein wird als der Ruf „Allah", ja, daß dieser Ruf nicht mehr aus Stimmen und Tönen besteht, sondern auch aus Duft, Lächeln, Wachsen — d.h. daß Gottes Name dort alles in allem ist: eine ebenso schöne wie tiefsinnige Anwendung des *dhikr*-Motives.

Das Paradies wird verhältnismäßig wenig erwähnt, viel häufiger die schreckensvollen Seiten des Jenseits, und so oft Yunus vom Paradiese spricht, bleibt er der seit Rābiᶜa (st. 801) bestehenden und bis in unsere Zeit (Iqbāl) hinabreichenden mystischen Anschauung treu, daß „das Paradies ein Netz ist, um die Seelen der Gläubigen zu fangen" (52), daß „ein Haus und ein paar Huris" nichts seien gegen den Anblick des göttlichen Freundes, und daß derjenige, der Gott nicht liebe, ohnehin an jedem Ort die Hölle habe (260, 194).

Nicht übersehen werden darf ferner, daß Yunus Emre, und die überwiegende Mehrheit der späteren Sufis, glühende Verehrer des Propheten Muḥammad waren. Die Lehre vom Lichte Muḥammads hat, wie Massignon nachgewiesen hat, bereits im 9. Jahrhundert in

der islamischen Mystik Fuß gefaßt; in Ḥallāǧs *kitāb at-ṭawāsīn* (*ṭāsīn as-sirāǧ*, S. 11) heißt es u.a.: „Seine (Muhammads) Existenz ging der Nicht-Existenz voraus, und sein Name ging der (göttlichen) Feder voraus, denn er war da vor den Völkern ... dessen Name Aḥmad ist ..." Tor Andrae hat schon vor 40 Jahren die Entwicklung des Prophetenkultus in unübertrefflicher Weise gezeigt [10]). Für das Volk war Muhammad — und dabei konnte man sich auf einzelne Koranstellen stützen — der Fürsprecher am Tage des Gerichtes, und als solcher ist er in der volkstümlichen Literatur immer wieder gepriesen worden. Die Nacht seiner Himmelfahrt (27. Raǧab) wurde zum Fest, und die Feier seines Geburtstages, die sich seit dem 11. Jahrhundert einzubürgern begonnen hatte, war beispielsweise im islamischen Spanien und im mittelalterlichen Ägypten ganz üblich und ist bis heute in den islamischen Ländern die Regel, ja der ganze Monat Rabīᶜul-avval wird in diese Feierstimmung einbezogen [11]). Die Sitte, Loblieder auf die Geburt Muhammads zu dichten, scheint zur Zeit Yunus Emres ganz gebräuchlich gewesen zu sein, wenn das Gedicht mit dem Kehrreim „Die das *mevlud* rezitieren, mögen kommen" (575) echt ist, das denen, die solches tun, himmlische Freuden verheißt. Welcher Beliebtheit sich das rund hundert Jahre nach Yunus verfaßte Mevlud des Süleyman Çelebi aus Bursa (st. 1422) noch heute in jedem türkischen Hause erfreut, ist bekannt; man kann sogar ein Gelübde zur Rezitierung eines Mevlud ablegen. Die Loblieder auf Muhammad sind oftmals von einer solchen religiösen Glut, daß man nur die Namen zu vertauschen brauchte, um eine Jesus-Hymne vor sich zu sehen: der Prophet ist der milde Fürsprecher — „Muhammad, vergiß uns nicht!" (549), er ist der vor Zeit und Raum Vorhandene, Ziel und Zweck der Schöpfung, sein Licht hüllt den göttlichen Thron ein (448), er ist — wie es in einem Sindhi-Hymnus heißt — „Licht von Licht", und Tier und Pflanze sind einig darin, den

10) *Tor Andrae*, Die Person Muhammads in Glaube und Lehre seiner Gemeinde, Stockholm 1917.

11) Vgl. den Artikel *mawlid* in der Enz. des Islam. Eine gute Zusammenstellung volkstümlicher *mawluds*, Prophetenloblieder, und Wundererzählungen über den Propheten gibt jetzt der Sindhi Adabi Board, Karachi, in seinen Folklor Series heraus: *Madāḥūnᶜain Munāǧātūn*, ed. N.B. Baloch, und *Muᶜǧiza*, ed. N. B. Baloch. Über das bekannteste türkische Mevlud vgl. *Irmgard Engelke*, Das Lobgedicht Süleyman Çelebis auf den Propheten, Halle 1926; EI IV Sulaiman Chelebi. Englische Übersetzung von dem langjährigen verdienten Leiter des American Board in Istanbul, *Lyman MacCallum* (London, 1935).

Segenswunsch über ihn auszusprechen „Die Biene tritt in den Bienenkorb ein und spricht tausend und ein *ṣalavāt*!" (448). Mit Innigkeit wird noch jetzt das Wort wiederholt: „'Dein Nam' ist schön du selbst bist schön, Muhammad" (562). Und da man die Schönheit des Propheten nicht bildlich darstellen durfte, mußte die Wortkunst an ihre Stelle treten — nicht nur in den zahlreichen Lobgedichten allgemeiner Art, sondern auch in der sog. *ḥilya*, einem kalligraphisch geschriebenen Blatt, das die Betschreibung des Propheten nach den ältesten Quellen enthält, die dann wiederum versifiziert worden ist [12]). Wie Maulānā Rūmīs *naᶜt-i ṣerif*, das Prophetenloblied, in der Vertonung Itris zum unerläßlichen Bestandteil des Rituals bei den Mewlewi-Derwischen gehört, so ist auch Yunus in der Rühmung des Propheten für seine Landsleute ein Vorbild gewesen, und seine Verse haben die Liebe zum Propheten sicher dem Volke noch tiefer einprägen helfen. Erstaunlich ist jedoch, daß sich bei ihm nicht das sonst so beliebte Bild von Muḥammad als Regen findet: *raḥmet*, Barmherzigkeit, wird — auf koranischen Aussagen fussend — noch heute in Anatolien für den Regen gesagt, und der Übergang von hier zu dem Propheten, der „als Barmherzigkeit für die Welten" (Koran 21/107) gesandt war, ist vielen anderen mystischen Dichtern im Islam ganz mühelos gekommen: [13]) das schönste Beispiel bietet der *Sūr Sarang* des obengenannten Sindhi-Dichters Shāh ᶜAbdul Laṭīf, in dem der Preis des die Erde befruchtenden, alle Kümmernisse fortschwemmenden Regens am Ende einmündet in das vertrauensvolle Gebet, das Muhammad als Fürsprecher preist.

Neben den islamischen Grundlehren finden sich in Yunus Emres Werk auch zahlreiche Anspielungen auf den mystischen Pfad, auf

---

12) Typisch ist das in der gereimten türkischen *ḥilya* des *Ḥāqānī* (1007/1598, Druck Istanbul 1264/1848) angeführte angebliche Prophetenwort: „Wer nach meinem Tode meine *ḥilya* sieht, so ist es, als sähe er mich, und wer sie mit Sehnsucht nach mir sieht, den läßt Gott nicht ins Höllenfeuer, und er ist sicher vor der Grabesstrafe und wird nicht nackt auferweckt werden auf Tage der Auferstehung, und wird als Unschuldiger gerechnet werden". — Vgl. dazu auch die Behauptung des Sindhi-Dichters Imām Bakhsh (Muᶜğiza S. 176) „Welche diese Wundergeschichte hören, die werden am Tag der Auferstehung Rettung von der Hölle finden, besonders für die, welche es in der Nacht zum Freitag rezitieren, gibt es ungezählte Belohnungen."

13) Über den Vergleich des freigebigen Fürsten mit dem Regen vgl. *Daudpota*, The influence of Arabic Poetry on the development of Persian Poetry (Bombay 1934).

seinen Meister Tapduk Emre, der ein Schüler des Ḥaǧǧī Bektaş gewesen sein soll und dem er angeblich 40 Jahre gedient hat, so wie der jüngere Bektaschi-Dichter Kaygusuz Abdal dem Abdal Musa 40 Jahre gedient haben soll: die typische 40er-Zahl als Zahl der Prüfung und Entsagung, deren bekanntestes praktisches Beispiel die vierzigtätigen Perioden des Fastens und der Askese bei den Derwischen *(çille)* sind. Die Wichtigkeit, dem Scheich zu dienen, wird immer wieder hervorgehoben, die Anerkennung der Gottesmänner *(erenler)* wird geradezu als Glaubensgrundlage bezeichnet: „Wenn du die vom Himmel gekommenen vier Bücher täglich tausendmal läsest. Wenn du die Gottesmänner leugnetest, wäre die „Schau" fern von dir" (46). Sie sind es, deren Ort höher ist als der göttliche Thron (341), deren Blick den Staub zu Gold macht (309). Wir können in den Gedichten Yunus Emres die verschiedensten Stadien des mystischen Weges verfolgen, von der Einsamkeit und Fremdheit in dieser Welt, der Verwirrung und Unsicherheit, der Hingabe an den Scheich („Yunus war ein Falke, setzte sich auf Tapduks Arm" 179), dem festen Glauben an die wunderbare Wirkung des geistigen Führers bis zu dem Ausspruch „Wenn keine göttliche Anziehung stattfindet — was soll dann mein Scheich mit mir machen?" (516), d.h. dem Bewußtsein der letzthin gnadenhaften Erfahrung der Einheit, die der Scheich oder die Gruppen der „Drei, Sieben, Vierzig", die verschiedenen in seinen Gedichten erwähnten Ordensgründer (Maulānā Rūmī, Aḥmad Rifāʿī etc.) nur vorbereiten können. —

Auch heute noch trifft man unter den Derwischen und der Mystik Ergebenen solche, die in höchst grober und geradezu beleidigender Weise in ihren Gebeten zu Gott oder den für mächtig gehaltenen Heiligen sprechen — eine Erscheinung, die von H. Ritter in seinem umfassenden Werk über ʿAṭṭar gründlich untersucht worden ist[14]). Der Glaube an die sündenvergebende Macht Gottes hat schon im frühen Sufismus zu kühnen Äußerungen mancher Mystiker geführt, die mit Gott um die Vergebung der Sünden rechteten. Andererseits glaubt eine Gruppe von Mystikern, einen Rang erreicht zu haben, da die Bande der Ehrfurcht fallen, d.h. im Rang der Unbedürftigkeit, der „Koketterie" *(nāz)* zu stehen und deshalb freien Gebrauch von ihren Wünschen machen zu können — die Blasphemien, in denen

14) Das Meer der Seele, Leiden, 1955.

sich derartige Männer ergehen können, sind meist sehr unerfreulich. Dagegen ist das aus seelischer Not geborene Hadern ein in allen Religionen bekanntes Phänomen, und wir treffen es auch bei Yunus, der in seinem großen Gedicht

Solltest du, o Herr, mich einmal fragen...

die von ihm sonst so oft verwendeten grob-sinnlichen Gerichtsvorstellungen kritisiert und leise verspottet:

...Eine Brücke schufst du, haaresbreit
„Daß du Rettung findest, drüber schreit!"
Kein Mensch kann solch Brücke überschreiten,
Er muß straucheln und zu Falle gleiten.
Wir baun nur zum Guten eine Brücke —
Gut ist, daß der Übergang uns glücke!...

Mit ganz ähnlichen Worten hat der im 15. Jhr. lebende Bektaschi-Dichter, Kaygusuz Abdal [15]), diesen Spott aufgenommen, ihn aber, wie es in seinen Gedichten so leicht der Fall ist, vergröbert:

...Schufst eine Brücke wie ein Haar,
Daß deine Knechte drüber gehn.
Wie wär's: wir ständen, schauten zu —
Zeig deinen Mut, geh drüber, Gott!

Und der Bektaschi-Poet Azmi hat am Ende des 16. Jahrhunderts in einem langen, wohlbekannten Gericht unter anderem gefragt:

Was machst du mit diesem Höllenfeuer?
Hast du ein Bad, oder bist du einer, der im Aschenhaus sitzt...? [16])

Eine verständlicher erscheinende Form des Haderns, die uns bereits aus den Klagen der Psalmen über das Unglück des Gerechten und das Glück des Ungerechten bekannt ist, findet sich bei Yunus Emre und den mystischen Dichtern in den verschiedenen islamischen Län-

15) *Kaygusuz Abdal,* (Varlık Türk Klasikleri No. 20), ed. A. Gölpınarlı, mit sehr guter Einleitung.

16) Bektaşi şairleri S. 201 ff. Das Gedicht ist sehr bekannt.

dern wieder: es ist die Aufzählung der Propheten und Heiligen, die unendlich durch Gott gelitten haben — „Die Propheten sind am stärksten heimgesucht, dann die Heiligen, und dann so weiter" sagt schon ein dem Propheten zugeschriebenes Wort. Der Mensch soll wie Zakariya sich der Säge hinbieten, wie Ismaʿīl bereit sein, sich opfern zu lassen (75); aber manchmal erhebt der Dichter doch die Klage: „Muß das so sein für den, der dich liebt?" Wie auch Sachal Sarmast in Sind gesungen hat:

> Willkommen, willkommen bist du — zu welchem Platz willst du mich bringen? Du wirst wieder einen Kopf abzuschlagen haben!
> Sarmad einen Fußtritt gebend, hast du ihn getötet; du hast Manṣūr an den Galgen gebracht, hast Scheich ʿAṭṭārs Haupt abgeschlagen, jetzt fragst du nach dem Weg hierher.
> Du hast Zakariya mit einer Säge gespalten, hast Joseph in einen Brunnen geworfen, hast Schams durch die Hand der Mollas töten lassen — du pflegst den Liebenden heimzusuchen!...[17]).

Vor allem ist es das Schicksal Ḥallāǧs, der in der mystischen Dichtung meist mit seinem Vatersnamen, Manṣūr (der Siegreiche) benannt wird und den seine Gottesliebe oder, wie die Sufis sagen, das Kundmachen des Geheimnisses der göttlichen Einung an den

---

17) *Risālō Sachal Sarmast* (Sindhi), ed. O. A. Anṣāri, Karachi, 1958, S. 377. Die dort erwähnten Persönen sind Standardtypen der Sindhi-Dichtung: *Sarmad* der 1660 hingerichtete Freund des Moghulprinzen Dārā Shikōh, der durch seine kühnen mystischen Vierzeiler Anstoß erregt hatte (vgl. B. A. Hashmi, Islamic Culture Oct. 1933. *Y. Husain,* L'Inde mystique au Moyen Ages. Paris, 1926, S. 189 f.); zu *Manṣūr,* d.h. Ḥusain b. Manṣūr *al-Ḥallāǧ* vgl. die zahlreichen Untersuchungen L. Massignons, an der Spitze *La Passion d'al-Ḥosayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, martyre mystique de l'Islam,* 1922; ʿAṭṭār, der bekannte mystische Dichter und Hagiograph, wird merkwürdigerweise auch zum Märtyrer gestempelt, obgleich keine klassische Überlieferung darauf hindeutet (vgl. Ritter, Meer der Seele); *Zakariya,* der Vater Johannes des Täufers, ist nach islamischem Volksglauben mit einem Baum, in den er sich geflüchtet hatte, abgesägt worden; Joseph im Brunnen vgl. Gen. 37, Koran XII; *Šams-i Tabrīzī,* der mystische Geliebte Maulānā Rūmīs und Inspirator seines Divans, ist vermutlich von den Schülern und Angehörigen Rumis ermordet worden; nach einer indischen Überlieferung sei er aus Anatolien nach Multan gekommen, und wo heute noch sein Grab gezeigt wird (ein anderes Grab befindet sich in Konya), wo er der Verfolgung der Orthodoxen ausgesetzt gewesen sei, vgl. *Y. Husain.* l.c. 31; *Qissō Šamsi Tabrīz-ǧō des* ʿAbd ar-Raḥim Garhōṛī (st. 1778) in Kalām-i Garhōṛī, ed. U. M. Daūdpota, Karachi, 1955. — Sachal erwähnt im Laufe seines Gedichtes noch weitere Mystiker und Propheten, die verfolgt oder getötet worden sind.

Galgen brachte (in Wirklichkeit waren politische Gründe wichtiger): er wird als der große Liebende und Leidende einerseits angesehen, von dem das großartige Wort stammt „Das Glück kommt von Ihm, aber das Leiden ist Er selbst" und andererseits als typischer Vertreter des Monismus aufgefaßt: das ist das große, aber fruchtbare Mißverständnis späterer Generationen, die in seinem Ausruf *anā'l Ḥaqq* „Ich bin die absolute Wahrheit" den Ausdruck der essentiellen Einheit von Mensch und Gott sehen wollten. Wie noch heute der Ḥallâğ, der Baumwollschläger in der Türkei, der mit seinem Bogen und einer Holzkeule die verfilzte Matratzenfüllung reinigt, den historischen Ḥallāğ als seinen Schutzpatron anerkennt, so hat dieser „Märtyrer der Liebe" auch in der mystischen Poesie der Türkei ebenso wie des indischen Islam eine gar nicht zu überschätzende Rolle gespielt, und Anspielungen auf ihn, die oft seinen Namen gar nicht nennen (wie Pir Sultan Abdals „Des Freundes Rose konnte mich verwunden") sind in profaner wie religiöser Literatur nicht zu zählen. Der Überlieferungsstrom dürfte hauptsächlich von Farīdaddīn ʿAṭṭār, dem Verfasser der Heiligenbiographien und zahlreicher, vielgelesener mystischer Lehrgedichte, nach Osten und Westen gegangen sein, denn auch andere von ʿAṭṭār behandelte Gestalten der Legende finden sich gleich häufig im Indus wie in Anatolien wieder: so der berühmte Scheich Ṣanʿān, der aus Liebe zu einem Christenmädchen Schweinehirt wurde und einerseits als Beispiel für die „List" Gottes, andererseits als Vorbild der vollkommenen Ergebung in Gottes Willen immer wieder in der Dichtung — sei es bei Yunus Emre, sei es bei den Sindhi-Dichtern Sachal oder Bedil, wie bei vielen anderen, bis in die Kashmiri-Volksliteratur —gepriesen wird [18]); auch das ebenso bei den Türkvölkern wie in Sind sich großer Beliebtheit erfreuende *Ğumğuma-Nāme* ʿAṭṭārs gehört in dieses gemeinsame Erbe; ʿAṭṭār selbst wird bei den mystischen Dichter oft zitiert [19]).

Für Yunus Emre ist, genau wie für die späteren Dichter, Ḥallāğ

---

18) Vgl. Ritter, l.c. 387 f. — Eine Kashmiri-Rezension der Legende Paris, Bibl. Nationale, Catalogue des MSS indiens 878 (Indien 240).

19) Ritter, l.c. und Art. ʿAṭṭār in der Islam Ansiklopedisi fasz. 11; *F. Köprülü,* Türk Edebiyatī Tarihi (1926) S. 362 ff. über die Verbreitung der Legende im türkischen Bereich; vgl. *L. Massignon,* La Cité des Morts, 1958, S. 41; eine Sindhi-Bearbeitung des ğumğuma-nāme, Brita Mus. Or. 6533 f. -03-110.

derjenige, der die Einheit alles Seienden am eigenen Leibe erfahren hat, und so kann er sich ihm oft vergleichen.

Vom Wein der Einheit laßt uns einen Schluck trinken,
Ich bin die Wahrheit! rufend, will ich dann zum Galgen gehen, Herr! (553)

In seiner Poesie — und zwar in der im klassischen Metrum geschriebenen noch stärker als in der volkstümlichen — tritt eine Zeitlang das Element des kosmischen Bewußtseins stark in den Vordergrund. Derselbe Dichter, der eben noch von seinem Elend und von seiner Sündenangst gesungen hat, versichert in zahlreichen Wendungen „Ich bin ... der Erste und der Letzte ... ich bin der, der Noah die Sintflut gab ... der Sehende und Betrachtende, der Nehmende und Gebende ..." (196 ff., 435). Er identifiziert sich nacheinander mit allen Propheten (213, 215) — hier dürfte vielleicht eine Anspielung auf die in der mystischen Erfahrung zu durchlaufenden Stadien der Prophetie liegen, die noch heute für gewisse Richtungen des Sufismus characteristisch sind und bei der Identifikation des Mystikers mit dem uranfänglichen „Muhammad-Licht" enden: — „Die beiden können sich nicht verstehen, denn dieser ist auf der Stufe Mosis, während jener auf der Stufe Ḫiḍrs ist", hörte ich einen türkischen Mystiker über zwei Fromme sagen. Diese, sich durch Jahre hinziehende Entwicklung über die — bei Ibn ʿArabī vorgebildeten — Stufen der verschiedenen Propheten, liegt vielleicht auch in solchen Aussprüchen des Yunus vor, wenn wir nicht an eine allgemeine, alles umfassende Einheitserfahrung denken wollen, die ihm für einen Augenblick das Bewußtsein schenkte, vor der Schöpfung dagewesen zu sein, der den Koran Diktierende und der Koran selbst zu sein. Das Bewußtsein, daß einerseits „die beiden Welten ganz voll von Gott" sind (282), andererseits der gesuchte Freund im menschlichen Herzen verborgen liegt, konnten natürlich zur Gleichsetzung des Herzens und des Alls führen. Daß auf dieser Stufe die Unterschiede zwischen Glaube und Unglauben fallen, ist aus den Äußerungen der meisten Mystiker bekannt. Und für den muslimischen Mystiker, der in Muḥammad den „Geliebten Gottes" und die letzte und höchste Entfaltung des in den anderen Propheten zwar vorhandenen, aber noch nicht voll erstrahlenden göttlichen Lichtes sieht, ist es leicht, zu sagen daß „sein Herz ein Kloster für christliche Mönche, ... die Tafeln der Tora,

das Buch des Korans" sei, wie es Ibn ᶜArabī in seinem vielzitierten Vers tut [20]). Die auf jener höchsten Stufe zu erreichenden verschiedenen Erscheinungsformen werden von Yunus Emre ebenso wie von seinen Zeitgenossen und Nachfolgern, und in ermüdender Häufigkeit bei den Sindhi-Dichtern, durch die verselange fortsetzte Gegenüberstellung „Bald bin ich dies ... bald tue ich das ..." etc. angedeutet; wie Gott auch stets als der alles Gegensätzliche Tuende besungen wird.

Ein Gedicht Emres hat seit langem die Aufmerksamkeit der Leser auf sich gezogen; es ist das sog. *tekerleme* (Anhäufung verschiedener unmöglicher Erzählungen, die sich reimen; auch Eingang zu Märchen)

> Ich stieg auf den Pflaumenbaum,
> um dort Weintrauben zu ernten —
> Der Herr des Gartens sprach zu mir:
> Warum ißt du meine Nuß?

und dessen Zeile „Der Fisch ist auf die Pappel gestiegen, um dort Pechsülze zu essen" noch heute sprichwörtlich verwendet wird — „wenn der Fisch auf die Pappel steigt", d.h. „niemals" heißt es im Umgangstürkisch: vielleicht mag eine solche schon vorhandene Redensart sogar Yunus zu seinen Versen angeregt haben. Das Bild begegnet jedoch auch bei Kabīr in Indien, der im Gedicht vom alles umfassenden Feuer schreibt: „Der Ozean ist in Flammen, die Flüsse zu Kohle geworden — Kabīr ist erwacht und hat gesehen, daß der Fisch auf den Baum gesprungen ist" [21]). Die Deutung des Gedichtes ist unsicher — Niyazi Misri, der in vielen Gedanken von Yunus abhängig

---

20) Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß eine Gruppe von islamischen Mystikern nicht in diesem Alleinheitsbewußtsein das letzte Ziel sieht, sondern in dem Überschreiten alles Denk- und Erfahrbaren, in der Vereinigung mit dem ᶜ*adam*, dem „positiven Nichtsein" (vgl. *H. L. Şuşut*, Islam tasavvufunda Hácegán Hânedanï, Istanbul 1958 — eine Einleitung in den „nördlichen" Typ der islamischen Mystik, von dem er sagt: „Die Eigenheit, die sie von den Mystikern in den übrigen Gebieten trennt, ist, daß sie in ihrem Temperament, ihrem Wandel, ihren Worten und Werken die „Absolutsetzung" und „Abwesenheit", die Entwerdung und Vernichtung, das Entselbsten und ähnliche höhere mystische Begriffe entdeckt haben, und von den zweitrangigen Ansichten der südlichen Schule, wie Monismus, Vereinigung, Liebe, Schönheit, Schau, Einheitsbekenntnis usw. entfernt geblieben sind ..."; ders., Fakir Sözleri, Istanbul 1958: „Suche einen Gott, der nicht in der Gottheit Raum hat" (S. 18).

21) *Ch. Vaudeville*, Kabir Granthavali (Doha) Pondécherry 1957, Gedicht No. 12.

ist[22]), hat im 17. Jhd. einen umfangreichen mystischen Kommentar zu diesen Versen geschrieben:

Mit diesem Vers ist beabsichtigt darzulegen, daß jeder Baum der Taten eine besondere Art von Früchten hat. Wie nun im Äußerlichen jede Frucht einen ihr eigenen Baum hat, so hat jede Handlung ein ihr eigenes Instrument, durch das man sie erreichen kann; so sind z.B. zum Erreichen der äußeren Wissenschaften die Sprache, Grammatik, Syntax, Logik, Literatur, Scholastik, Rhetorik, Recht, Überlieferung, Koranauslegung, Philosophie und Astronomie die Instrumente. Zur Erlangung der inneren Wissenschaft hingegen sind Instrumente die dauernde aufrichtige Hingabe und fortwährendes Gottesgedenken und der „innere Leiter", wenig Speise, wenig Rede, wenig Schlaf, Entfernung von den Menschen. Und zum Erlangen der Wirklichkeit ist das Instrument das Verlassen der Welt, das Verlassen des Jenseits (d.h. der Verzicht auf Interesse an dieser und jener Welt) und das Verlassen der Existenz.

Nun weist der hochwürdige Heilige mit „Pflaume", „Weintraube" und „Nuß" auf das äußere Gesetz (*šarīᶜa*), den mystischen Pfad (*ṭarīqa*) und die Wahrheit (*ḥaqīqa*) hin. Denn man ißt das Äußere der Pflaume, aber nicht ihr Inneres. Alles, was wie die Pflaume ist, entspricht dem Äußerlichen der Handlungen. Die Weintraube aber wird gegessen, und viele angenehme Dinge entstehen aus ihr: Wurst, Fladen, eingedickter Saft, Essigfrüchte, Essig und ähnliches und noch viele andere gute Dinge. Aber da in ihr noch einige Kerne von Heuchelei, gutem Ruf, Eitelkeit und Reinigung vorhanden sind, nennt man es „innere Handlungen", aber noch nicht „Wahrheit". Die Nuß aber ist ganz und gar ein Symbol der Wahrheit. Im Inneren der Nuß gibt es absolut nichts, was weggeworfen würde. Ihr Inneres wird ganz verzehrt, und für wie viele Krankheiten und Erkrankungen ist sie ein Heilmittel!... Der Gartenbesitzer ist der vollkomene geistige Leiter... Der Mensch kann ur mit seiner Hilfe die verschiedenen Früchte unterscheiden und schließlich zur Wahrheit gelangen..." usw.[23])

Wir haben die Freude an *tekerlemes* auch bei anderen türkischen Dichtern, besonders bei Kaygusuz Abdal, dessen berühmtesten Gedicht dieser Art beginnt:

Kaplu kaplu bağalar kanatlanmış uçmağa...
„Die Schild-krö-kröten haben sich beflügelt, um zu fliegen...

---

22) *Niyazi Misri* hat, ebenso wie Ismail Hakkī Bursalī, einen Kommentar zu der sog. *risāle-yi nushiye* Yunus Emres verfaßt (ed. Burhan Toprak, 1934, als 3. Teil seiner Yunus Emre-Ausgabe). Über eventuelle Beziehungen Niyazi Misris zu den Dönme vgl. *Graetz,* Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums 1884, S. 60 ff., und *Gordlevksy,* Islamica II, *G. Scholem,* ZION VI, 1941. (Für den Hinweis danke ich R. J. Z. Werblowsky). Vgl. ferner die noch ungedruckte Bonner Dissertation von Irmgard *Glock* über Niyazi Misri (1951).

23) *Ḥamza Ṭāhir,* at-tasavvuf aš-šuᶜbī fiʾ l-adab at-turkī (Mağalla Kullīyatu ʾl-ādāb. Kairo, Dez. 1950), bringt den vollständigen türkischen Kommentar mit arabischer Übersetzung.

Auch Ümmi Sinan, der mystische Lehrer des obengenannten Niyazi, hat *tekerlemes* verfaßt. Kaygusuz Abdal, der neben Yunus einer der führenden Dichter des Bektaschi-Ordens ist und dem man die Gründung des Bektaschi-Klosters in Kairo zuschreibt, dessen Leben aber sonst zu sehr von Legenden überwuchert ist, als daß wir ihn als Persönlichkeit fassen könnten — dieser Kaygusuz hat in seinen Gedichten öftmals zwischen grobem Realismus und einem fast modern anmutenden Surrealismus geschwankt — so in den wenig mystischen Schilderungen seiner Liebesabenteuer, in den „Freßgedichten" oder in dem amüsanten Gedicht von der Gans (die man hier immerhin noch als Symbol der Triebseele ansehen könnte, die sich auch in der vierzigtätigenen Läuterungsperiode nicht bessern will) —

Das Holz zerhackten unser acht,
Neun haben's Feuer angemacht —
Die Gans hebt ihren Kopf und lacht:
Vierzig Tage kocht' ich sie; sie wurde doch nicht gar!

Ob es sich in diesen *tekerlemes* wirklich um tiefe mystische Weisheiten handelt, wie Niyazi Misri ausgeführt, ob sie in das Gebiet jener „Geheimsprache" der Sufis gehören, auf die Goldziher und Bausani [24]) aufmerksam gemacht haben und die zur Verhüllung der mystischen Wahrheit als notwendig angesehen wurden, ob es sich um den Ausdruck jener mystischen Erfahrung handelt, in der alle Sinnesfunktionen vertauschbar erscheinen, ob um eine kindliche Freude an den grotesken Schilderungen (vgl. unser „Ich will euch erzählen und will nicht lügen"), oder aber, was zumindest für Kaygusuz Abdal nicht von der Hand zu weisen ist, um die Produkte des Haschischgenusses (Gölpïnarlï hat ja darauf hingewiesen daß *„kaygusuz* „sans souci" ein Deckwort für „Haschisch" sei): eine endgültige Anwort auf diese Frage kann noch nicht gegeben werden: Kaygusuz Abdal selbst, der eines seiner Ghazelen mit den Worten

Krumm und Schiefes rede ich, grüne Pflaume jedes Wort

24) *I. Goldziher*, Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik, ZDMG 26/765; Hinweis auf *Blochet*. Cat. Mss. Persans Paris II 246 Dictionnaire de la langue balabaïlan, 334 ff.; vgl. *A. Bausani*, Persia Religiosa S. 447 ff. — *A. Gölpinarlï*, Yunus Emre Divani S. 679, Hinweis auf die Barak Baba Risalesi, die Ḥağği Bektaş zugeschrieben wird.

beginnt, schließt das Schildkrö-krötengedicht mit der Frage:

Ob du mit so vielen Lügen
Wohl ins Paradies eingehst?

Von Yunus Emre ist, wie gesagt, nur ein einziges *tekerleme* vorhanden. Aber nicht nur bei dieser Art der — scheinbar unsinnigen — Gedichte, sondern auch bei einer großen Anzahl tiefer mystischer Verse stellt sich dem Leser unwillkürlich die Frage, wie sie entstanden sein mögen. Die meisten von ihnen sind sicherlich nicht — wie es bei der höheren persisch-türkischen Poesie der Fall ist — das Ergebnis einer sorgfältigen verstandesmäßiger Arbeit, die ihr vornehmstes Ziel darin fand, die klassischen Motive in immer verfeinerten Formen zu wiederholen, die Realität hinter einem höchst sublimen Schleier von Symbolen zu verstecken und das individuelle Erlebnis zu entpersönlichen, den arabesken-ähnlichen schattenlosen Figuren der Miniaturmalerei vergleichbar. Bei Yunus und seinen Nachfolgern dürften wir zu einem großen Teil eine inspirierte Dichtung vor uns haben, wie sie bei den Mystikern häufig ist und uns bekanntlich auch für die Entstehung vieler Ghazelen und mancher Partien des Methnewi von Maulānā Rūmī bezeugt ist, in dessen Lyrik man gelegentlich noch nachfühlen kann, wie sich das eintönige Klappern des Mühlrades von Meram oder der Rhythmus der Goldschmiedehämmer im Bazar von Konya fast unbewußt in Poesie umsetzte. Zu dem Ergriffenwerden des mystischen Dichters haben wir jedoch auch in der heutigen Türkei einige typische Beispiele: der interessanteste Fall ist der des sog. „Neuen Yunus Emre" [25]), eines Schlossers aus Adana (geb. 1899), der mit Mühe einige Worte in alter und neuer Schrift lesen, aber kaum mehr als seinen Namen schreiben kann. Seit 1940 wiederholen sich bei ihm die Inspirationen mehr oder minder häufig; sie wurden zunächst von einem Mann bemerkt, der die Eisenbahnwerkstatt, wo Ismail Emre arbeitete, reinigte; dann wurde das Phänomen bekannter, und die Umstehenden bemühten sich sogleich, die mit einfachen Melodien vorgetragenen Lieder aufzuzeichnen. Ich selbst war Zeuge, wie zwei solche Gedichte „geboren" wurden (man nennt sie auch *doguş*, „Geburt"): am 15. Dezember 1955, in einem ungeheizten Auto auf der Strecke nach Konya, bei einer Außentemperatur von

25) *Ismail Emre:* Yeni Yunus Emre ve Doguşları. (ed. Şevket Kutkan) Istanbul 1951, 672 S. Bis zum 19. 2. 1951 waren 1195 Gedichte aufgezeichnet worden!

etwa —3° C. begann Emre, der neben dem Chauffeur saß, plötzlich zu singen; einer der fünf Mitreisenden schrieb die Verse auf; innerhalb von 20 Minuten waren zwei lange Gedichte im volkstümlichen silbenzählenden Metrum, in dem bei Ismail Emre vorzugsweise verwendete Reimschema aaxa entstanden, und gleichzeitig war durch die innere Erregung das Wageninnere so heiß geworden, daß die Fenster dick beschlugen und wir die restlichen 90 km bis Konya nicht mehr froren. Emre erinnerte sich nicht mehr an das, was er gesungen hatte. Es ist verständlich, daß dieser Volkssänger eine treue Gemeinde gefunden hat, wenn er auch von der Orthodoxie argwöhnisch betrachtet wird. Doch ist in Anatolien die für uns oft überraschende Offenheit für sogenannte übernatürliche Phänomene ganz natürlich; teils wohl aus der Einsamkeit der Landschaft erklärbar, teils aus der jahrhundertelangen Schulung durch die Derwischorden. Kardiognosie *(firaset)*, prophetische Träume (die in der islamischen Theologie ihre Stütze finden), Telepathie waren in den mir bekannten Kreisen durchaus geläufige Erscheinungen. Aus dem Kreise um Ismail Emre ist mir das Phänomen des unbewußten Singens und Dichtens bei einer einfachen Frau aus Gaziantep begegnet, die dem Shādhiliya-Orden nahestand und, freilich in primitiverer Weise, gelegentlich Lieder von sich gab. Doch auch unter den Gebildeten findet sich gelegentlich eine ähnliche Erscheinung: ein Bekannter, der eine hohe Stellung bei einer Bank innehatte, erwachte hie und da morgens gegen vier Uhr, malte Kreise auf das immer bereit liegende Papier und schrieb dann in kürzester Zeit ein mystisches Gedicht, das gelegentlich sogar grammatisch korrekte Wendungen in den ihm unbekannten Persisch enthielt und stilistisch, obgleich in dem typischen Vierzeilen-Maß geschrieben, sehr viel komplizierter war als die einfachen, volkstümlichen Verse Ismail Emres; die genauen Datumsangaben erlaubten auch hier eine Kontrolle, wie weit von gegenwärtigen, wie weit von zukünftigen Ereignissen (auch das kam vor!) die Rede war [26]). In Ankara war in den vierziger Jahren ein ähnlicher Fall bekannt, dessen Ergebnisse — z.T. sehr schöne mystische Verse — in den sogenannten *vāridāt-i Süleymān* des Enis Behiic Koryürek vorliegen, die von dem tole-

26) Vgl. *Turgut Akkaş*, Öz Kaynak, Ankara 1957; und die vom gleichen Herausgeber seit Mai 1951 publizierte mystisch-spiritistische Zeitschrift *Iç Varlık*, die manches psychologisch Interessante enthält.

ranten Mystiker Omer Fevzi Mardin kommentiert worden sind: [27]) freilich war hier, wie auch in ähnlich gelagerten Fällen, eine Verbindung zum Spiritismus gegeben: in gewissen spiritistischen Zirkeln innerhalb der Societé von Ankara wurde in leicht veränderter Form vieles bewahrt, was einstmals in den Orden gelehrt worden war, und alte Volksfrömmigkeit lebte dort unter einer pseudo-wissenschaftlichen Hülle weiter.

Die Gestalt Yunus Emres steht dabei immer mehr oder minder deutlich im Hintergrund. Wie sich sein Stil in der Ordensdichtung durch die Jahrhunderte hin gehalten hat, so ist auch die modernste, nicht mehr religiös gebundene Dichtung der Türkei ohne seinen Einfluß — den Einfluß der schlichten und plastischen Volkssprache — zu denken. Um die Erinnerung an Yunus Emre wachzuhalten, ist nicht nur das große Oratorium Adnan Sayguns komponiert worden, es besteht auch eine Yunus Emre-Gesellschaft, die ihren Sitz in Eskişehir hat und mit deren Hilfe in der an der Eisenbahnstrecke Eskişehir-Ankara liegenden Ortschaft Yunus Emre ein Grabbau für den Dichter errichtet worden ist, obgleich sich um die Lokalität seines Grabes zahlreiche Orte gestritten haben. Hier wird am ersten Maisonntag eine festliche Zusammenkunft abgehalten, ähnlich, nur ein kleinerem Maße, wie am 17. Dezember in Konya am Grabe Maulānā Rūmīs. Durch Veröffentlichungen sucht man die Gedanken Emres noch weiter bekannt zu machen.

Hier zeigt sich die starke Lebenskraft, die den mystischen Strömungen in der Türkei innewohnt, auch nachdem die Regierung 1925 die Klöster geschlassen, die Orden verboten hatte. Dieser Schritt Atatürks ist oft kritisiert worden. Aber selbst eine so glühende Mystikerin wie Samiha Ayverdi, die in ihrer Schilderung der Derwischklöster Üsküdars wohl die poetischste und tiefste Deutung dieser Institutionen gegeben hat, muß gestehen, daß der Schritt unumgänglich nötig war:

> Aber diese Institution, die eine Zeitlang in derart gedeihlicher und segensreicher Richtung sich entwickelt und derartig großzügig der Erde Mustermenschen geschenkt hatte, veränderte langsam Aussehen und Wesen und gelangte zuletzt zu einer Zeit des Niederganges, so daß die Erziehungsfähigkeit, die eine Weile der Gemeinschaft die auserlesensten, vorbildlichsten

27) *Vāridāt-i Süleymān Şehri*, Istanbul 1951, 3 Bd. Der 1949 verstorbene, im Außenministerium beschäftige Enis Behiç sprach im Namen eines vor mehreren hundert Jahren in Trabzon ansässigen Mannes Süleyman Çelebi.

Elemente geschenkt hatte, unfruchtbar geworden war, und kein Segen mehr in ihr blieb. Die Klöster, die jahrhundertelang als Akademien der Künste und Wissenschaften dem Fanatismus die Stirn geboten hatten, verloren, nachdem jener reichlich strömende Fluß zum Stillstand gekommen war, auch ihre anderen Gedankenelemente und Prinzipien eines nach dem anderen, ja, sie sanken auf ein solches Niveau ab, daß sie sich nur noch auf Kosten der Gesellschaft durchschlugen, und boten innerlich und äußerlich den Anblick eines Faulenzerheimes. So hielt es schließlich der Wille, der eine Zeitlang ihr Entstehen und ihre Entwicklung gesichert hatte, für angemessen, sich in Form eines staatlichen Eingriffes zu manifestieren ...[28]).

Vielleicht hat dieser Schritt erst die Möglichkeit dazu gegeben, daß die tiefreligiöse Literatur noch mehr als Eigentum des ganzen Volkes angesehen wurde, daß Yunus Emre fast als Nationaldichter erklärt werden konnte. Losgelöst von von den Äußerlichkeiten des Ordensleben, gewann die Gestalt Yunus Emres ganz neues Leben, und die Entwicklung hat Richard Hartmann recht gegeben, der vor mehr als 30. Jahren nach einem Besuch in Konya schrieb: „Es ist verständlich, daß die Zeit den Verzicht auf ein im Grunde unwahres Kompromiß zur Notwendigkeit machte. Und die letzten inneren Werte, die in der seltsam rauhen Schale des Derwischtums verborgen lagen, sie können von dem Verbot, das doch nur äußeren Ordnungen gilt, nicht getroffen werden" [29]).

Yunus Emre ist wohl das beste Beispiel für diese innere Lebenskraft der islamischen Mystik im türkisvmen Bereich; denn ungeschwächt tönt das Echo seines Rufes:

Die Lieb zu dir nahm mich von mir —
Ich brauche dich, nur dich allein!
Ich brenne Tag wie Nächte hier —
Ich brauche dich, nur dich allein ...

Und wollt man mich dem Tode weihn,
Die Asche in die Himmel streun,
So würde dort mein Staub noch schrein:
Ich brauche dich, nur dich allein.

28) Istanbul Geceleri, Istanbul 1952, S. 183.
29) *R. Hartmann,* Im neuen Anatolien, Leipzig 1927, S. 109.

SOME OBSERVATIONS ON DUMÉZIL'S THEORY
(with reference to Prof. Frye's article)

BY

F. B. J. KUIPER

1. The editors of "Numen" have asked for the opinions of other Iranian scholars on the subject briefly but most competently treated by Prof. Frye. However also non-specialists in the field of Iranian philology may find occasion to make some remarks on Frye's article, as only the second part, with his characterization of the various translators of the Avesta and their different outlook on Zarathustra, Frye's own image of Zarathustra, and Gershevitch's recent theories on Zarathustra's theology and the origin of later Zoroastrianism, deals with Iranian matters. In the first part of the article, however, Frye is concerned with a rather different problem, viz. Dumézil's theory of a tripartite system underlying the Indo-European mythology. Since it is no doubt primarily on this subject of wider interest, rather than on the present state of Avestan studies, that the editors of "Numen" wish to stimulate a discussion, and since Frye expresses his conviction that "it is the Vedic specialist who must pronounce on the validity of Dumézil's theory" because the Rigveda is more understandable (and, it may be added, no doubt also more "original") than the Gathas, the following remarks on Dumézil's theory viewed in the light of Vedic studies would seem to require no further apology. The present writer is fully aware of the fact that within the compass of a brief reaction to Frye's general remarks it is hardly possible to do full justice to Dumézil's original line of thoughts. Since however the many criticisms on details, valuable and even indispensable though they may be, do not go into the heart of things, the following lines, whose sole object is to draw attention to what seems to be the fundamental problem, may perhaps be of some use.

Like Frye, "I do believe that the theories of Dumézil have something to offer towards an understanding of "Indoeuropean civilization", just as I believe they are not the all-inclusive keys to this under-

standing." I also agree with Frye that vague statements about "primitive beliefs" or "nature worship" are inadequate to refute Dumézil's theory. Neither mere declarations of unbelief, nor the eclectic attitude which accepts some details but rejects others for reasons that appear to be mainly of a purely subjective character can really further our insight into the underlying problem. As Frye rightly concludes, "one must have an answer, another and better religion, Indoeuropean to be sure." In the absence of such a better Indo-European religion, however, an attempt to examine Dumézil's theory in the light of what the Vedic mythology seems to teach us about the earlier IE. religion may be useful. As Dumézil aptly remarks: "comme en linguistique, c'est l'Inde des Vedas, à la fois par la richesse et par l'antiquité de l'information qu'elle présente, qui fournit à l'enquête les premiers éléments et les plus utiles." (Les dieux des Indo-Européens, p. 6). So the conclusions reached here may have some general importance.

2. Dumézil is mainly concerned with the *structure* of the Indo-European *mythology*. This constitutes the principal advance of his studies upon those of his predecessors in the field of Vedic religion. What he combats is the nearly exclusive prevalence of the "perspective historiciste" (Journ. de Psychologie 1950, p. 452). In a chapter on "Structure et Chronologie" he has himself excellently defined the two opposite attitudes of those who start from the working hypothesis of an all-embracing structure, whatever the origin of its various components, and those who focus their attention on the details and their history but refuse to accept the concept of a structure, a pattern into which those details fit (Les dieux des Indo-Européens, p. 81 f.). "Pour pouvoir discuter, il faut être d'accord." A discussion of Dumézil's views cannot be fruitful unless there is some agreement about the fundamentals of this study. I believe that Dumézil is right in supposing such a structure to underly the apparently disparate facts of the various mythologies because the assumption of a structure enables us to arrive at a more adequate understanding of the facts in their totality. What I would object to, is the fact that Dumézil restricts his investigations to this structure, and that he is exclusively interested in a system determining the mutual relations between the gods, which is correlated to a social system that regulates the relations between men on the social level. It may be argued, it is true, that

since Dumézil clearly states what he is about, his procedure is unobjectionable. Still we have a right to ask, if this purposeful restriction of the object of his studies does not distort its character. I am indeed under the impression that the existing opposition to his theory is not due to mere obstinacy but to the fact that Dumézil's colleagues feel unable to find back in the mythologies they have become acquainted with, the very structure which he states to have discovered. If his theory contained the full truth, it would be possible to *recognize* its adequacy in its application to the facts. Actually, I am afraid, it does contain a considerable amount of misrepresentation and misinterpretation of the facts because its basis is too narrow. The only constructive criticism, therefore, that is possible in the present state of things, is to oppose a different and, it would seem, more-embracing theory to Dumézil's to enable others to test the facts by a confrontation of the opposed views.

According to the point of view here advocated, religion as it functioned among the Vedic Indians cannot be fully understood if we refuse to take the predominating rôle of the cosmogonical myth into account. This myth furnished the pattern of the annual renewal of the whole world. As such, it was of eminent religious importance since the highest aspirations of men during their life-time were connected with it. In the cosmogony we find the personalities of the Vedic mythology *acting* in their diverse rôles as determined by the all-embracing structure of that mythology. This system *in action* shows a dramatic interplay of the different divinities. This does not mean that any connexion with the social system should be denied, but it would seem advisable to postpone the introduction of such considerations until the mythological system is quite understood in itself. I am afraid, indeed, that Dumézil's approach, which results in a rigid mythological system in correlation with the social one, runs the risk of overlooking the intrinsic dynamics of this mythology and so to misrepresent its characters by a premature introduction of conceptions that are alien to it. Sociology prevails over mythology. It may be doubted whether Dumézil, if he had paid due attention to the rôles of the gods in the broader context of the Vedic religion, would have arrived at his well-known characterization of Mitra and Varuṇa (the divinities of the "first function") as "raisonnant, clair, réglé, calme, bienveillant, sacerdotal" and "assaillant, sombre, inspiré, violent, terrible, guerrier" respectively

(Mitra-Varuṇa, 2nd ed., p. 85). He is no doubt right in assuming a structural difference between both gods, but an attentive study of the texts would have disclosed a difference rooted in their antithetic rôles in the cosmogony. His formula, indeed, is not based on what the texts tell us about these gods but is, as far as I can see, a mere construction of his own and, as such, utterly unfounded. Still it is being applied in his studies as being valid for the divinities of the first function in Indo-European mythology generally.

A single quotation may illustrate the point at issue, as it is apt to demonstrate both the strong and the weak sides of Dumézil's approach. With reference to the antagonism between the Vedic Gods Varuṇa and Indra he remarks: "des poèmes dialogués développent une rivalité, des assauts de vanteries ou d'insolences, que les historicistes prennent pour le témoignage de conflicts religieux authentiques, les deux dieux appartenant, pensent-ils, à des moments culturels, voire à des peuples distincts, alors que les structuralistes n'y voient que l'expression littéraire, donc dramatique et imagée, de l'opposition conceptuelle qui, au sein d'une société fonctionellement différenciée, existe et doit exister entre la soupçonneuse, rusée et sournoise puissance magique et la force combattante, volontiers outrancière en même temps que naïve" (Les dieux des Indo-Européens, p. 83). As it seems to me, Dumézil is quite right in rejecting the explanation of the "historicistes" because the existence of a structure which determines the respective functions of Varuṇa and Indra cannot reasonably be doubted. On the other hand, the idea of a "puissance soupçonneuse, rusée et sournoise" is not Indian but merely Dumézilian: as far as I can see, indeed, it is sheer fancy. For the way in which Dumézil has arrived at his own characterization of Mitra and Varuṇa the reader may be referred to Thieme, Mitra and Aryaman (Transactions Connecticut Acad., 41, 1957), p. 9. The formula was coined at a time when Dumézil had not yet become personally acquainted with the Vedic texts, and it freely paraphrases Bergaigne, who had opposed Varuṇa as "sombre" to Mitra as "lumineux" (Religion védique III, p. 117), in the light of his own interpretation of the Roman kings Numa and Romulus (Mitra-Varuṇa, p. 84). Unfortunately, he has never brought himself to re-examine more critically the very basic assumptions of his theory. It is true, the fact that the Indian king at his consecration is identified with both Varuṇa and Indra may be the result of a later evolution. If however

we are to suppose a different state of things for the prehistoric Indo-European society—which would certainly be admissible as a working hypothesis—we have to abandon the firm ground of verifiable facts and are thrown back on mere conjectures. Things would be different if mythology could *without further inquiry* be used as a means of reconstructing a prehistorical form of society, but the possibility of such a procedure must be contested. Before drawing such conclusions from mythological data, the mythology must be understood in all its bearings. Now this is what Dumézil has omitted to attempt. It would seem, indeed, that such a dialogue between the two gods Varuṇa and Indra as occurs in, e.g., Rigveda IV. 42, refers to the moment of the cosmogony when there was put an end to the exclusive reign of the older gods, and Agni leaves the weakened Asuras (Rigveda X.124.3-5). The hymn is a classical instance of a cosmic *vivāc-*, a word duel, in which the newcomer Indra claims a new status. Now there are indications to show that this mythical contest had its counterpart in Indian social life of the Rigvedic period (see Indo-Iranian Journal IV, p. 217 ff.), but such facts as can be reconstructed to some extent from the texts, do not lend the slightest support to Dumézil's bold hypothesis about the character of the various "functions" in the Indo-European society. If the interpretation here proposed (which should be considered in the whole context of an interpretation of the Vedic mythology) appears to be acceptable, its consequences for Dumézil's theory are apparent. As it seems to me, Dumézil's approach in its essential aspects marks a distinct advance upon earlier studies in mythology but cannot be accepted in its present form, which is based on too many premature or quite unfounded assumptions. What would seem required now, is not a further development of the old ideas, a further application of the same theories on new materials, but a critical re-examination of its basic assumptions. With a high appreciation of Dumézil's achievements one may nevertheless deem it time in the present state of things to recollect the last words of Benveniste and Renou's book: "De la mythologie *comparée*, autant qu'on le voudra; mais d'abord de la mythologie *séparée*" (Vṛtra et Vṛθragna 1934, p. 199). For the fundamental weakness of Dumézil's method is that he deals with individual facts isolated from the context to which they belong. It is the very structural

approach to mythology which demands that the *total* structure of each individual mythology should be taken seriously.

3. Some ten years ago a modest attempt was incidentally made to test the validity of Dumézil's theory by confronting it with "another religion" (as Frye now demands). That attempt was based on the theory of a structure underlying the Indian mythology, which theory, though only roughly sketched in its main outlines, could be considered (in Frye's words) a "competitor" of Dumézil's. Since the observations occur in a review written in Dutch and published in a journal that is not commonly read by Indologists or historians of religion, some of the points there touched upon may here be briefly summarized. It was pointed out in passing that the Vedic mythology is dominated by a binary opposition, a dichotomy of upper world and nether world. In the classificatory system, which arranges the phenomena according to the four points of the compass, the upper world is represented by North and East, and the nether world by West and South. This points to the conclusion that in this classificatory system both parts of the dichotomy were again split up by a secondary dichotomy. For instance, though Agni and Soma both belong to the upper world in this system, Agni is mostly associated with the eastern quarter, whereas Soma is with the northern. They are, indeed, opposed to each other as right (Agni) and left (Soma): in Iran the left eye of the sacrificial animal is offered to Haoma (see Lommel, Wörter und Sachen 19, 1938, p. 252). They are also associated with Sun and Moon respectively, which are in the *basic* cosmic dichotomy representatives of upper world and nether world. A similar antithesis is sometimes also found between divinities which the classificatory system connects with one and the same quarter. Thus Varuṇa and Mitra are both associated with the western quarter but nevertheless they are by a further dichotomy opposed to each other as the god related to the setting sun and the god connected with sunrise, or as the power of death and that of life. This progressive dichotomy, therefore, does not result in a single order but it produces a whole series of binary oppositions of different order, the smaller ones always being contained in the more embracing oppositions of the higher order. On every level of this system there is a polar crystallization of two groups or entities. In the highest quadripartite system that corresponds to the four points of the compass

the Ādityas Varuṇa and Mitra are fully solidary; when taken separately, however, they are strongly contrasted: "that which is of Mitra, is not of Varuṇa" (Śatapathabrāhmaṇa III.2.4.18).

The fundamental antagonism of Asuras and Devas in the Veda recurs in the Mahābhārata as that of Kauravas and Pāṇḍavas (Held, The Mahābhārata, An ethnological Study, Thesis Leiden, 1935, p. 296, F. D. K. Bosch, The Golden Germ, p. 87). The Pāṇḍavas accordingly represent the upper world, just as the Kauravas stand for the nether part of the cosmos. This means that only the two parties *together* can be said to represent the total cosmos: they are indeed ultimately one. As Held rightly remarks: "When in the Epic, then, the Pāṇḍavas are explicitly called the bhrātaras of the Kauravas, the poet simply means to say that the two parties are really to all intents and purposes one". On the other hand, the number "five" of the Pāṇḍavas points to a further structure within their group. Since "five" is the number of totality, the "heavenly phratry" in itself also represents a totality (Held, p. 297), which however must apparently be of a secondary order. Now, there can be little doubt that the members of this party stand for Vedic gods. Caland in his penetrating study on "De Incarnaties van den god Wishṇu" (1927, p. 27) has pointed out that the epic couple Arjuna-Kṛṣṇa is a mere replica of Indra-Viṣṇu in the Veda. The repeated statement of the Mahābhārata that Arjuna receives his weapon and his force from Indra is a direct confirmation of Caland's conclusion. From this fact Wikander rightly inferred that the mythical fathers of the Pāṇḍavas, mentioned in I.114.1 crit. ed. (Dharma, father of Yudhiṣṭhira), 9 (Vāyu, father of Bhīma), 19 f. (Indra, father of Arjuna), 115.16 (the Aśvins, fathers of the twins Nakula and Sahadeva) must be based on a very ancient tradition. It may be added that, as far as Bhīma is concerned, this tradition still survives in Hindu-Javanese and Moslim-Javanese literature (see Goris, Djåwå 1927, p. 110 ff. and Bosch, India Antiqua, p. 60). On the other hand, Wikander was able to point out corresponding traits in the Iranian epic tradition (Religion och Bibel VI, 1947, p. 27 ff., La Nouvelle Clio 7, 1950, p. 310 ff.). Wikander's inference that the structure of this group of Pāṇḍavas shows striking similarities with Dumézil's tripartite system, would seem to be well-founded.

If the correctness of these conclusions may be taken for granted, the further question arises if the structure of this group has also

found its expression in an orientation according to the points of the compass, as is usual in the classificatory system. Neither Held (p. 297), nor Bosch (p. 88) has considered this problem more closely. In the review, part of which was summarized above, attention was called to the *digvijaya,* the conquest of the world by the Pāṇḍavas, as related in Mhbh. II.23.9 f. crit. ed. It seems, indeed, that the different directions into which four of the five brothers marched off for their victorious campaign are ultimately based upon a classificatory system. The directions are as follows:

	N. Arjuna	
W. Nakula	Centre Yudhiṣṭhira	E. Bhīma
	S. Sahadeva	

While Yudhiṣṭhira remains in Khāṇḍavaprastha ("in great prosperity", as some manuscripts add), Arjuna and Bhīma start in the direction of the "divine" quarters, whereas the twins, who are the sons of the heavenly twins, go west- and southwards, that is, in the direction of those quarters which in the ancient classificatory system were associated with the nether world. Now the epic makes it quite clear that the twins, as sons of Pāṇḍu's younger wife Mādrī and the Aśvins, are of lower rank: in the Veda the Aśvins represent the *viś* (Dumézil's third function) among the gods, and Wikander rightly stresses the fact that the character of the twins as formulated in Mhbh. I.1.81 crit. ed. (viz. obedience to their superiors and modesty) conforms to the position of their divine fathers. In a different way the same structure (but this time confined to the principal dichotomy) recurs in the apparently traditional representation of the group on modern lithographs, where Arjuna and Bhīma are seated on Yudhiṣṭhira's right hand, and Nakula and Sahadeva on his left. It may be reminded in this connexion that in the Veda the devas are said to be on the right hand, and the Asuras on the left, of Prajāpati, who impersonates the totality of the cosmos (cf. Kāṭh. Saṁh. IX.11; Maitr. Saṁh. I.9.3). The secondary dichotomy, accordingly, which in the epic separates the sons of the Aśvins from those of Vāyu and

Indra follows the general pattern of the fundamental cosmic dichotomy that opposes Asuras and Devas. In other words, "right" corresponds to East and North, and "left" to West and South. The fact that the two couples, viz. Bhīma and Arjuna on the one hand, and Nakula and Sahadeva on the other, are born of different mothers (Kuntī and Mādrī respectively) is quite in harmony with the general structure. Taken in themselves, it is true, the last two points might perhaps seem to admit of a simpler explanation: as sons of a mother of lower extraction, the twins, it might be argued, could not claim more than a modest position, on the left of their leader. However, their own character conforming to that of the Aśvins and the directions into which they start at the *digvijaya* show that much more is involved than the social status of their mother. Wikander's conclusion that the structure of the group of Pāṇḍavas suggests some connexion with the tripartite system of social organization as found in the three highest classes *(varṇas)* of the Aryan Indians seems quite plausible. Whether Dumézil's specific interpretation of their mythic prototype can be accepted in all respects, is a different question.

In the light of Wikander's interpretation, however, Yudhiṣṭhira's character appears to pose several difficult problems. He obviously represents the type of the "sacral" king, whose reign consists in a passive "sacral" purity, and whose character contrasts with both that of the two different types of warrior impersonated by Bhīma and Arjuna (the club-fighter and the archer, see Wikander, La Nouvelle Clio 7, 1950, p. 310 ff.) and with Nakula and Sahadeva, who stand for the third class. Yudhiṣṭhira is immobilized, he remains in the centre and thus personifies the totality (for this is the meaning of the centre, which is added to the four parts as their all-embracing unity). Now, also in the older Vedic classificatory system there are, besides the dichotomy of upper and nether world, gods connected with the totality of the cosmos. Most important among these are Bṛhaspati and, especially, Viṣṇu. (Curiously enough, all modern accounts of the Vedic Viṣṇu ignore this aspect, which must be considered the most fundamental trait of his character). Here, however, the epic classification diverges widely from that of the Veda. Yudhiṣṭhira is the son of Dharma, and since *dharma-* in the classical language represents the later evolution of the Vedic concept of *ṛtá-* "the cosmic order", he may be said indirectly to stand for the Vedic gods Mitra and Varuṇa,

who are the guardians of *ṛtá-*. This is, indeed, the conclusion at which Dumézil arrives (e.g. Les dieux indoeuropéens, p. 11), whereas Wikander connected Yudhiṣṭhira's character with "härskarfunktionens Mitra-aspekt (enl. Dumézils terminologi)". Perhaps we might rather restrict Dharma to the sole god Varuṇa, since the latter is most closely associated wirth *ṛtá-* in the Veda, but this is not relevant in this connexion as both gods are solidary in this respect. [1]) Now the first point that strikes us is the fact that Yudhiṣṭhira is *not* the prototype of the Indian king, who at his consecration is said to be both Varuṇa and Indra and thus stands for the totality of the two opposite cosmic moieties. Yudhiṣṭhira as the *dharmarāja* represents only one aspect

---

1) The following lines are based on Dumézil's statement "Mitra-Varuṇa étant simplement remplacés par l'abstraction souveraine rajeunie Dharma" (l.c.), which seems acceptable, and on the conviction that Mitra and Varuṇa are the two opposite aspects of one and the same mythological concept (see Indo-Iran. Journ. V, 1961, p. 50). Dumézil, it is true, equates Yudhiṣṭhira to Mitra, and his father Pāṇḍu to Varuṇa (e.g., Jupiter Mars Quirinus IV [1948], p. 77 ff., Indo-Iran. Journ. III [1959], p. 5 ff.). However, a separate kingship of Mitra is unlikely, as in the Veda the kingship of Varuṇa and Mitra is one and inseparable, despite their opposite characters. As for Pāṇḍu, there are certainly some remarkable similarities with Varuṇa (his pallor and impotence) but Dumézil's identification disregards the general context of the Mahābhārata, which opposes the Pāṇḍavas to the Kauravas, just as the older texts had opposed the Devas to the Asuras. In our former article (Bijdragen Kon. Inst. vol. 107 [1951], p. 75) attention has been drawn to the fact that the *blind* father of the Kauravas bears the name of a serpent demon (*Dhṛtárāṣṭra-*, cf. AthS. VIII. 10. 19, PvB. XXV. 15. 3, and *ete vai sarpāṇāṁ rājānaś ca rājaputrāś ca* BaudhŚS. XVII. 18). In the same way their mother Gāndhārī, by blindfolding herself (Mhbh. I. 103. 13 crit. ed.), becomes symbolically blind, and so resembles Kadrū (= Aditi, Suparṇādhyāya, e.g. *sarpamātar ... adite* 6. 4), who stands for the nether world, who is a *sarparājñī-* (Mahīdhara ad VS. III. 6) and who is *kāṇā-* "one-eyed" (Suparṇādhy. 5.4; 6.2). Now if the parents of the Kauravas have an nether world character, the father of the Pāṇḍavas must needs represent the upper world. The two similarities with Varuṇa (against a multitude of dissimilar traits!) cannot, therefore, support the identification with Varuṇa. The weakness of Dumézil's analysis lies in the fact that he has failed to recognize the fundamental fact that the structure *within* the group of the Pāṇḍavas is of a secondary order as compared with the antithesis exising between their group as a whole and the Kauravas. It may be noted in passing that Pāṇḍu, like Romulus, is held to manifest "le caractère assaillant" of Varuṇa (e.g. Indo-Ir. J. III, p. 6) but that, as far as I am aware, no justification whatever could be found for the idea that Varuṇa is a warrior god. This must be an invention of Dumézil's. In most respects, indeed, Romulus' character is so much in harmony with Indra's (2nd function!) that one fails to understand, why he is nevertheless equated with Varuṇa, with whom he has so little in common. As for the equation Pāṇḍu-Varuṇa: Varuṇa is not Indra's father.

of kingship. More important, however, is the fact that, if we are right in identifying the Pāṇḍavas with the devas, and the Kauravas with the Asuras, Yudhiṣṭhira as the replica of the Asura Varuṇa does not properly belong to a group with an upper world character: he should indeed have ranked with the Kauravas. If the epic system that obviously underlies the group of the Pāṇḍavas somehow reflected the older cosmic classificatory system, West and South would have been allotted to the Kauravas/Asuras, and in that case we should have found Yudhiṣṭhira/Varuṇa in the western quarter, with which, as stated above, Varuṇa is consistently associated in the Vedic system. Indeed, in spite of the stress that is laid upon Varuṇa's kingship, his universal sovereignty, he never represents the totality of the cosmos, as far as I am aware. In this connexion it may be of interest to note that according to one curious passage in the Rigveda Varuṇa is the ruler over Indra's kingdom (*máma rāṣṭrásyā́ ³dhipatyam éhi* X.124.5d): apparently he personifies only one aspect of kingship. Even the dual divinity *Mitrā́-Váruṇā*, who combines the opposite aspects of life and death, is never associated with the cosmic centre but erclusively with the western quarter. We must conclude, therefore, that the epic tripartite system which may be recognized in the structure of the group of Pāṇḍavas does not represent the ancient classificatory system. Nor is it likely to be a later recast of it: the introduction of an "incarnation" of Varuṇa in a group with a decidedly upper world character would have been too radical an alteration of the older system, which was still known to the epic poets (cf. the myth of the churning of the Ocean in I.16.13 crit. ed., where the antagonistic character of Devas and Asuras is fully clear). The epic system, accordingly, would seem to be made up of elements of the cosmic *dualistic* system. It should be noted, indeed, that in the fundamental classification (the "primary dichotomy") the gods who personify the basic unity of the two opposite groups are not a third element *beside* the two groups: as their position in the centre indicates, they *are* the two groups viewed in their unitarian aspect. In the same way, it is true, it might be argued that in the epic system the central figure Yudhiṣṭhira is not on the same level with his four brothers either, which would have some consequences for the interpretation of the "tripartite system." However that may be, even if we admit that the epic system actually corresponds to Dumézil's tripartite system, it seems to be rather a secondary classification, which

it would be unjustified to consider the fundamental structure of the Indian mythology. For our understanding of the mythology (and *a fortiori,* the religious life) of the Vedic Indians, the Dumézilian system must be considered of minor importance.

This conclusion requires some comment. If the tripartite system is here called a secondary classification, this is only meant in the sense of "hierarchically subordinate to the principal cosmic dualism", but not necessarily as "chronologically later": Dumézil may be right in recognizing his system in the Aryan gods mentioned in the treaty which Subbiluliuma concluded circa 1380 B.C. with the Mitani king Mativaza (Naissance d'Archanges, p. 19 ff.). Secondly, it is hoped that from the preceding pages it has become clear that this attempt at a constructive criticism is not meant to be an attack on Dumézil, from whose undeniable merits it does not detract. Incidentally, it would no doubt be profitable if Dumézil's professional colleagues were no longer classified into the two categories of Anti-Dumézilians and those who have "fort bien assimilé l'esprit" of his system. The only thing that matters after all is the truth, and this may turn out to be more complicated than this simple antithesis seems to suggest. To Dumézil himself the problem here stated may be irrelevant, as he has never professed to study other things beside the tripartite mythological structure in connexion with the social hierarchy. Others however have the task of determining how his system is related to other approaches to mythology, and of trying to explain why many scholars, just like Frye, feel unable to accept the theory in its entirety as the exclusive means of interpreting the mythological "systems".

Finally it should be stressed that our conclusion that Dumézil's system reflects a secondary classification does not claim to be more than a provisional working hypothesis—and no very attractive one at that. I am quite prepared to admit that a further analysis and a better understanding of both systems may ultimately show them not to be irreconcilable. However, since it is for the time being the best solution that I can suggest, and since it may have some importance because it points to the possibility of a methodical confrontation of the system of mythology proper and that of Dumézil's tripartition, the idea (which would of course require a more elaborate treatment) is here submitted to the consideration of others working in this field.

RITUEL ET ESCHATOLOGIE DANS LE MAZDEISME: STRUCTURE ET EVOLUTION

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Je suis prié de commenter l'article de Marian Molé: *Rituel et eschatologie dans le mazdéisme*. Sans doute est-ce pour avoir publiquement souligné, au Congrès de Munich, en 1957, l'importance et la nouveauté de sa thèse.

J'ai pu en discuter avec lui, à ce moment-là et lors de sa soutenance en Sorbonne, en juillet 1958. L'article qu'il vient de nous donner fait apparaître mieux que jamais la ligne de sa recherche, les proportions de sa doctrine.

Molé me paraît avoir établi le caractère eschatologique du sacrifice mazdéen, selon l'Avesta récent et les livres pehlevis. Il a extrait de ces textes une théorie du sacrifice comparable — malgré des différences — à celle que contiennent les Brāhmaṇas. On peut y distinguer trois aspects:

1. Le yasna est la commémoration d'une cosmogonie; il en est la réactivation annuelle, ou quotidienne;

2. en même temps, il annonce une eschatologie et l'anticipe;

3. de plus, il rappelle l'événement central de l'histoire — à égale distance du Commencement et de la Fin —: la venue de Zarathuštra, révélateur de la vraie religion.

Cette valeur ou fonction du sacrifice, reflétée par certains textes non-gâthiques et par des commentateurs pehlevis, est-elle déjà visible dans les gâthâs? C'est ici que je ne puis plus suivre M. Molé. Quand il écrit, p. 152, que „les Gâthâs forment un ensemble parfaitement cohérent", il me semble exprimer ce qu'il aimerait plutôt que ce qu'il a pu constater.

„A voir les choses de très haut", écrit-il un peu plus loin — de façon déjà moins compromettante — les gâthâs s'organisent selon le schéma *Origines-Révélation-Rénovation*. Or, admettons qu'à une cer-

taine époque — quand l'Avesta a été mis dans l'ordre où nous l'avons — on ait tendu à imposer ce schéma: celui-ci ressort assez clairement, Molé l'a montré, des trois premières gâthâs. Mais qu'en est-il de la quatrième, et surtout de la cinquième? Elles font l'effet de textes peu appropriés à un cadre auquel elles préexistaient. Et pourquoi, par exemple, Vištāspa, déjà nommé dans la première gâthâ et mis en vedette dans la deuxième (Y 46), ce qui s'explique bien si celle-ci concerne principalement la Révélation, pourquoi est-il de nouveau l'objet — et l'objet central — de toute la quatrième gâthâ (Y 51)? Quant à la cinquième, nous y reviendrons ci-dessous.

N'est-il pas étonnant, si les gâthâs se succédaient en un ordre logique et clair, que cette succession ait été interrompue, et par deux fois, pour faire place à des textes, Y. 35 à 42 et Y. 52, qui certainement sont étrangers à cet ordre?

Davantage: l'idéologie ritualiste qui paraît avoir commandé l'arrangement des gâthâs, au moins en partie, n'a pas affecté le rite lui-même. Car, dans le déroulement de la cérémonie du yasna, la récitation des gâthâs est à peu près sans aucun rapport avec les gestes de l'officiant. „Il est licite de s'imaginer, écrit Molé, p. 152, que la récitation des gâthâs accompagnait autrefois des opérations rituelles et que peu à peu, d'autres textes qui leur furent ajoutés par la suite les ont supplantées." Il est licite de l'imaginer, mais pourquoi, si un lien exista jamais entre les gestes et les gâthâs, pourquoi, aujourd'hui, les gestes cessent-ils au moment précis, Y. 28, où les gâthâs commencent?

Celles-ci ont peut-être toujours eu un caractère rituel, nous allons y revenir, mais ne sommes-nous pas amenés à penser qu'il s'agissait d'un rituel différent de celui auquel elles ont été, après coup, ajoutées, sans jamais s'y intégrer vraiment? Nous sommes confrontés, bon gré mal gré, avec un problème génétique.

M. Molé ne nie pas ici — comme il le faissait dans sa thèse — l'existence historique de Zarathuštra. Sans doute a-t-il eu raison de s'élever contre les ambitieuses reconstructions historiques dont la personne et la carrière de Zarathuštra ont été l'objet, en notre siècle encore. „Il nous importe davantage, écrit-il p. 153, de déterminer le sens de l'ensemble (du sacrifice)", et c'est son droit et même son mérite. Mais nous, il nous faut nous demander, puisqu'on ne songe plus à éliminer le Zarathuštra historique, quel a été son rôle dans le développement de la religion.

Les gâthâs, le seul document dont on puisse faire usage pour tenter de l'atteindre dans sa réalité d'homme, sont des textes liturgiques et non pas, comme on l'a longtemps soutenu jusqu'à Barr, jusqu'à Humbach et Molé, des prédications. Mais cela ne les empêche pas d'être aussi des instruments polémiques. „Écartons par la langue les impies!" s'écrie celui qui parle dans le Y 28. Et, au Y 49, il demande la mort de Bəndva. Au Y 32, „le grəhma et les kavis livrent leur esprit aux liens (à la justice) du prophète d'Ahura Mazdā en prenant place (au sacrifice) pour nourrir le trompeur et pour nourrir, en frappant à mort la vache, le haoma..." Sans cesse, Zarathuštra — pardon! l'auteur des gâthâs s'élève contre le culte des daēvas. On peut dire que sa préoccupation majeure est de s'opposer à ce culte et d'en préconiser un autre.

Cet autre est évidemment le culte d'Ahura Mazdā et de son cortège d'entités, culte rendu devant le feu qui est symbole de justice et instrument d'ordalie. Un jugement est annoncé, qui récompensera ceux qui auront pris le parti de cette justice et châtiera les autres.

Cette doctrine n'est pas énoncée comme une froide spéculation: c'est un *message*, réellement apporté aux hommes par un homme. Cet homme doute parfois de son succès: il sait pourquoi il ne réussit pas, c'est qu'il a peu de troupeaux et peu d'hommes (Y 46, 2); il demande refuge au Seigneur Sage, à sa Justice et à sa Bonne Pensée (Y 50) contre ceux qui lui refusent „la vache et le soleil". Tous ces traits sont vivants et témoignant d'un conflit réel de doctrines, de rituels, de personnes. Citons seulement encore (Y 51, 12): Vištāspa n'imitera pas le mauvais prince Vaēpya, qui au pont de l'hiver n'accueillit pas Zarathuštra et ses bêtes de trait grelottantes de froid, ce qui lui vaudra à lui-même, pour s'être écarté du chemin de la Justice, de se tourmenter au pont du Rétributeur. Il en sera de même des princes de son espèce et des sacrificateurs qui en veulent à la vache.

De tels traits nous dissuadent de chercher dans Zarathuštra une émanation ou personnification du rite. Et il faut se féliciter de voir Molé faire maintenant allusion, fût-ce discrètement, à un Zarathuštra vivant quand, p. 153, à propos de Y 53, il parle de „l'époque du Prophète" qui „semble désormais passée."

Étant donné l'existence de Zarathuštra et son attitude polémique, il faut bien admettre que la doctrine de l'Avesta non-gâthique représente en partie un reflux de la religion qu'avait combattue le prophète.

Sans parler de Mithra, on y trouve des notions qu'il avait ignorées, telle celle de *fravaši,* esprit protecteur.

Grâce à ces textes, et notamment au Yasna 9, on peut se faire une idée de ce qu'était le rite du haoma. Ce rite avait pour but d'assurer une progéniture, la santé, la victoire sur le mal. Tout l'ensemble du yasna, où avec le haoma sont employés l'eau, la grenade, le lait, etc., est visiblement un rite de fécondité, mais dirigé contre les démons. Pour mieux le comprendre, ce sacrifice, on peut le rapprocher du sacrifice védique, comme le faisait déjà Victor Henry dans son *Esquisse d'une liturgie indo-éranienne* (Appendice à Caland, *L'Agniṣṭoma,* 1907, 467 sq.). C'est là un important problème, et bien du chemin a été parcouru à ce sujet en un demi-siècle. Une thèse récente, dont F. Kuiper a commencé la démonstration (IIJ 1960, 217 sq.), me semble aller à la rencontre de celle de Molé sur le sacrifice mazdéen, sans toutefois la rejoindre.

Kuiper tente de montrer que le sacrifice védique (dont on attendait 1. la fécondité et les biens matériels, 2. la victoire à la course ou au combat ou au jeu, 3. l'inspiration donnant victoire dans le débat) était essentiellement une cérémonie de nouvel-an: un mythe cosmogonique était, au solstice d'hiver, commémoré et réactivé.

Ce mythe, dans l'Inde, racontait la victoire des devas sur les anciens dieux, les asuras, et l'acte démiurgique du deva par excellence, Indra. Celui-ci était secondé notamment par Uṣas, l'Aurore, qui repoussait les puissances des ténèbres et du mal: *tamas* „ténèbre", *dveṣas* „hostilité", *durita* „malheur", *druh* „tromperie", etc. On le voit, les devas ont pris dans l'Inde un rôle exactement semblable à celui qu'ont eu en Iran leurs adversaires.

En Iran, après Zarathuštra, la religion a subi des développements dont trois nous intéressent particulièrement. Il suffira de les énumérer. L'un, par l'amalgamation du message du prophète à l'ancienne religion, fut l'insertion d'une récitation de ses gâthâs dans la cérémonie du sacrifice. Un second trait fut le développement, encouragé par la vénération croissante dont la personne du prophète devint l'objet, d'une doctrine des sauveurs à venir, d'une eschatologie de plus en plus détaillée et concrète.

Le troisième trait, conséquence ou complément, si l'on veut, des deux autres, est, dans la spéculation sur l'efficacité du sacrifice — spéculation parallèle à celle des Brāhmaṇas dans l'Inde — l'infléchisse-

ment de la valeur de ce rite dans le sens de l'eschatologie. Ce déplacement d'accent, de la cosmogonie (dont l'importance, atténuée relativement, a pourtant subsisté, comme l'a rappelé Molé en se fondant sur un passage du Bundahišn, 3, 20) à l'eschatologie, cette réinterprétation s'est produite, sans doute, dès avant la rédaction des commentaires pehlevis, (comme semblent l'indiquer les passages de l'Avesta récent relevés par Molé), mais après celle des gâthâs.

Telle est la perspective qui, pour être traditionnelle — chez les savants européens! — ne m'en paraît pas moins valable. La vision des théologiens parsis — que Molé a mise excellemment en évidence — ne saurait prévaloir contre notre curiosité d'historiens.

Structure, sans doute; mais aussi: évolution!

RÉPONSE À M. DUCHESNE-GUILLEMIN

PAR

M. MOLÉ

Les remarques de M. Duchesne-Guillemin sur mon article *Rituel et eschatologie dans le mazdéisme* [1]) et, incidemment, sur la thèse que j'ai soutenue en Sorbonne il y a trois ans, me donnent une occasion bienvenue de pouvoir préciser certains points de ma pensée; je remercie vivement la rédaction de NUMEN de m'en avoir donné la possibilité. Je me permets de renvoyer à ma thèse, dont la publication est prochaine [2]), pour la documentation qui ne peut être fournie ici en quelques pages.

Les préoccupations de M. Duchesne-Guillemin ne sont pas les mêmes que les miennes. Alors que pour lui le problème central posé par l'histoire du zoroastrisme est le rôle personnel de Zoroastre dans l'histoire religieuse de l'Iran, ce qui m'intéresse en premier lieu est la compréhension des écrits mazdéens en tant que documents religieux et la définition précise de leur caractère. A mon sens cela constitue un préliminaire indispensable de toute recherche historique proprement dite: des conclusions d'ordre historique ne peuvent être tirées que de documents dont le caractère le permet.

Plus précisément, M. Duchesne-Guillemin me reproche de substituer à la conception traditionnelle des savants européens la vision des théologiens parsis. Or, dans mon article je dis expressément [3]) que je n'y traiterais pas le problème de la réforme zoroastrienne et me limiterais à exposer l'idéologie fondamentale du rituel zoroastrien ancien. Je précise bien qu'il s'agit du rituel zoroastrien ancien, non d'une vision des théologiens parsis. Ce dernier terme désigne les zoroastriens modernes de la Perse et de l'Inde, non les mazdéens antéislamiques ni même les théologiens d'expression pehlevie de l'époque abbaside. Et puis que nous

1) Numen 7, 1960, 148-160.

2) A paraître cette année sous le titre définitif de *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien.*

3) Numen 7, 149.

parlons d'évolution, nous constaterons que la différence d' entre les deux groupes est considérable (ce que j'ai d'ailleurs termes très généraux, au début de mon article). Il importe de r. ici l'image de Zoroastre telle que la dressent les théologiens parsi

Ils y voient un prophète réformateur qui révéla à l'humanité u sacré et dont la carrière ressemble, sur plus d'un point, à cell prophète sémitique, Moïse ou Muḥammad. Pour nous convaincre n'avons qu'à lire la version de la légende de Zoroastre transmi cet écrit pseudo-pehlevi qu'est le *Vičīrkart-i dēnīk*. J'irai même loin: en lisant cette *Vie* on a parfois l'impression de lire une *Vies* soufies plus populaires qui sont si nombreuses à l'époque composition [4]). Mais déjà chez l'un des plus anciens écrivains que pouvons appeler „parsi", Zartušt-i Bahrām, le souvenir de la sign tion symbolique de certains épisodes de la vie du Prophète est ou son *Zarātušt-nāma* ne fait même plus allusion au récit de la nais de Zoroastre du Haoma dont les attaches rituelles sont évidentes lequel nous reviendrons dans quelques instants. Cela ne veut pas que ce poème ne conserve pas d'éléments anciens, bien au contrair

Il n'est guère contestable que l'image de Zoroastre dressée pa orientalistes provienne directement de cette conception parsie. n'est, au fond, que le schéma parsi rationalisé et projeté dans le A son tour, le schéma parsi doit sans doute beaucoup à l'influence mique qui est tangible déjà dans les écrits pehlevis que nous possé je songe ici notamment au passage *DkM* 28, 19-29, 19 où appar conception islamique du sceau des prophètes, adaptée aux besoins polémique anti-islamique: il y a bien un sceau des prophètes, mai

4) La date précise de la compilation du *Vičīrkart-i dēnīk* est malheureus inconnue; nous ne le connaissons que par l'édition imprimée à Bombay en Le recueil contient des éléments d'origine et de caractère différents. La *Zoroastre*, dont nous avons préparé une édition, à la suite de celle du se livre du *Dēnkart*, dans notre thèse complémentaire encore inédite, com visiblement deux parties. Le récit sur la naissance du Prophète et les événe qui l'ont suivie est basé sur des fragments du septième livre du *Dēnkart* d compilateur n'a manifestement pas compris le sens. Les événements ulté sont racontés conformément à la tradition constante des historiens islamiq importe de noter la présence d'un mot comme *frajūt* emprunté aux *Dasā* qui en dit long sur l'âge de ce texte „pehlevi". Tout comme les vies s cette *Vie de Zoroastre* serait composée par un de ses disciples directs, Medyō et une expression comme *vaxšvarān vaxšvar* 'le prophète des prophètes' es visiblement calquée sur un *šaiḫ al-mašāʾiḫ* ou *ḫwāǧa-i ḫwāǧahā* soufi.

tiqlui que vous affirmez. Les besoins vitaux de la communauté maz-t, ienne rendaient inévitable cette assimilation à l'islam; pour pouvoir pelirvivre seulement, les zoroastriens devaient se présenter devant leurs ainqueurs avec un prophète dont l'image correspondait le plus possible livux „normes" requises pour pouvoir prétendre à être admis parmis les d'*hl al-kitāb*. Cela dit, une influence judéo-chrétienne plus ancienne n'est ioas exclue; mais dans l'état actuel de notre documentation elle est in-plémontrable.

ol En tout cas, l'image que dresse de Zoroastre l'Avesta non gāthique est coien différente. Il est exalté surtout pour avoir offert les sacrifices cor-ects, pour avoir prononcé certaines formules efficaces, pour les avoir ou ransmises aux hommes qui, désormais savent comment protéger le c bétail, le feux, l'eau et les plantes; non pour avoir enseigné une doctrine inouvelle. Cette image rappelle celle d'un Orphée ou d'un Zalmoxis plu-actôt que celle d'un prophète sémitique.

u Contrairement à ce qu'affirme M. Duchesne-Guillemin, je n'ai jamais i dit que Zoroastre n'a pas existé. Sur le problème de sa réalité historique ma position n'a pas varié. Les documents dont nous disposons ne per-e mettent pas de l'atteindre. Les Gāthās sont un texte liturgique; M. l Duchesne-Guillemin admet ce point de vue. Or une liturgie a sa structure propre; les textes qui l'accompagnent sont avant tout des paradigmes. On peut bien supposer que des textes d'un caractère différent aient été incorporés dans une liturgie: c'est, p. ex., le cas du *Vidēvdāt* dans certaines cérémonies parsies. Mais du moment où l'on admet qu'un texte est, dès le début, hymne rituel, nous ne pouvons que le traiter comme tel et ne pouvons, en principe, faire le départ entre ce qui est une réminiscence historique possible et ce qui est purement légendaire, à moins de disposer de témoignages extérieurs qui permettraient le faire. Dans le cas des Gāthās, ces témoignages font défaut.

Dans un texte comme Yasna 51 le thème central est l'empire eschatologique et la récompense des *magavan*. Zoroastre n'y apparaît qu'à la troisième personne; le récitant ne lui est pas identique. La strophe 15 l'exprime clairement: le récompense que Zoroastre a promise aux *magavan*, est celle qui vous est destinée. À la strophe suivante il est question de la vision qu'a obtenue Kavi Vištāspa par la puissance du *maga*: il faut qu'elle se réalise pour nous. Autrement dit: la récompense qu'ont obtenue les personnages du cercle de Kavi Vištāpa constitue pour nous un précédent. D'une façon analogue, Y. 51, 12 on mentionne

un *vaēpyō kəvinō* qui n'aurait pas accueilli Zoroastre, ce qui lui vaut un châtiment posthume. Dans les deux cas il s'agit de modèles, paradigmes ou archétypes. Tout, pour les présents, se situe ici dans le passé. Leur propre situation est comparable à celle des personnages mentionnés; invités au *maga* ils agiront comme Vištāspa, non comme *kəvina vaēpya*. A aucun moment Zoroastre n'apparaît ici à la première personne, ni même comme contemporain des récitants: c'est en ce sens que j'ai écrit que (pour les récitants) l'époque du Prophète semblait passée [5]). Il s'agit, bien entendu, exclusivement de Y 51; dans la deuxième Gāthā, par contre, le récitant s'identifie à Zoroastre au moment où il aborde Vohu manah.

Derrière tout cela y a-t-il des événements historiques? C'est un autre problème qu'il est impossible de résoudre. Même si Vištāspa et *kəvina vaēpya* sont des personnages historiques, ils ne sont mentionnés dans la quatrième Gāthā que parce que celle ci traite de la générosité envers le prêtre et de sa récompense. Nous ne pouvons aller au delà de cette constatation.

Il y a autre chose. Admettons que la réalité historique de Zoroastre soit assurée. Il ne s'en suit pas automatiquement que c'est lui qui a écrit les Gāthās ou qu'elles nous permettent de l'atteindre dans sa réalité d'homme. A vrai dire, M. Duchesne-Guillemin l'affirme sans le prouver. Son argumentation concerne l'existence d'une polémique vivante, directe et personnelle contre le culte des *daēva* dans les Gāthās qui prouverait à son tour la réalité de la réforme. Ses arguments sont de deux sortes: 1) La polémique s'adresse à des ennemis personnels réels du Prophète; 2) elle constitue un message apporté par un homme à des hommes, un message vivant.

Commençons par le premier point. J'ai déjà dit comment je concevais le contexte de la mention d'un *kəvina vaēpya* dans Y 51; la signification des deux termes est totalement obscure, mais au moins nous comprenons qu'il s'agit de la désignation d'une personne. Pour ce qui est de *grəhma* et de *bəndva* nous sommes moins bien placés. Le second de ces termes désigne-t-il une collectivité ou un individu, est-ce un nom commun ou un nom propre? Le premier désigne-t-il une personne ou une chose? En tout cas se servir de ces noms pour prouver l'existence

5) p. 153.

d'une polémique contre des ennemis personnels du Prophète semble bien un cercle vicieux.

Venons en au premier passage gāthique cité ici par M. Duchesne-Guillemin, Y 28, 5; le dernier demi-verset est traduit par „Écartons-par la langue les impies!" L'original a ici *vāurōimaidī xrafstrā hizvā*. Rien dans le contexte ne dit qu'il faille voir dans ces *xrafstra* des adversaires humains; dans le meilleur des cas il ne pourrait s'agir que d'un emploi métaphorique. C'est sans doute dans cet esprit que, après bien d'autres, M. Duchesne-Guillemin traduisait encore en 1949, „nous convertirons les gens de proie" [6]). Depuis, le verset a été réinterprété par M. Humbach qui souligna la liaison de la racine *var* avec le vocabulaire du sacrifice; *vāurōimaidī* implique ici la volonté de tenir les *xrafstra* à l'écart du sacrifice. Or, auparavant il est question, à la même strophe, de contempler, entre autres Vohu manah et la place d'Ahura acquis par „cette formule" *(anā mąθrā)*. C'est par une formule rituelle que l'on trouve la place d'Ahura; et c'est par la langue que l'on écarte les *xrafstra* [8]).

L'image est connue, il s'agit éloigner du terrain du sacrifice les animaux impurs en prononçant une formule rituelle. Les textes mazdéens tardifs proposeront même d'expliquer le drame cosmique en termes d'une opposition rituelle entre un prêtre et un crapaud. Le premier — représentant Ohrmazd ou sa création — récite un Ahuvar (un *mąθrā*) et par là délimite la durée du conflit, son cadre et son issue: la défaite d'Ahraman qui se trouve emprisonné à l'intérieur de l'espace sacré où il sera détruit; et Ahraman est ici représenté par un crapaud, le *xrafstra* par excellence [9]).

Bien entendu, je ne prétends nullement que cette représentation soit présente dans le verset gāthique; si je l'évoque ici, c'est uniquement pour souligner l'importance d'antagonismes rituels de ce genre dans le zoroastrisme. Loin de pouvoir être utilisé comme témoignage d'une polémique contre les adhérents d'une religion adverse, le verset invoqué

---

6) *Zoroastre* 220.

7) *Die Gāthās des Zarathustra* 2, 9-10.

8) Humbach, o.c. 1, 77, traduit: „Wir möchten die Unholde mit der Zunge abwehren"; la paraphrase a „...die unholden Wesen vom Opfer abzuhalten". Ou sont les „impies?"

9) Cf. *Journal asiatique* 247, 1959, 437, 441, 454 s.

atteste simplement l'existence, à l'époque gāthique, de l'opposition entre le culte d'Ahura Mazdā et la présence d'animaux impurs.

Prenons un autre exemple. Dans Y 50, 1, qui est à la première personne, on demande en effet la protection d'Ahura Mazdā, d'Aša et de Vahišta Manah. Mais la strophe suivante est à la troisième personne; la question posée l'est en des termes on ne peut plus généraux: comment quelqu'un dont la vie est bonne peut-il obtenir une vache, s'il la désire, parmi la foule de ceux qui voient le soleil? Même si l'interprétation de la dernière ligne, à la vérité complètement obscure, telle que la propose. M. Humbach, est exacte, je ne vois pas bien comment il arrive, dans sa paraphrase, à dire que la strophe implique que les ennemis de Zoroastre refusent de lui donner la vache et le soleil [10]). La strophe 3 définit alors les qualités que doit posséder celui qui mérite la vache. Rien de tout cela ne nous oblige à voir dans les trois strophes le souvenir d'une épreuve personnelle plutôt que le rappel rituel d'un aspect essentiel de la fonction des divinités invoquées.

L'affirmation selon laquelle les Gāthās énonceraient un message apporté par un homme à des hommes équivaut en fait à la réintroduction de la vieille conception des Gāthās comme sermons en vers [11]). Soulignons en passant que l'argument selon lequel la doctrine présentée n'est pas énoncée comme une froide spéculation n'a pour nous aucune portée: il ne pourrait être à sa place qu'au cas où les Gāthās seraient effectivement des sermons en vers. Si elles sont un texte liturgique d'un office représentant la lutte dramatique de deux camps opposés dont l'enjeu est la purification du monde de tout mal, cela n'a rien à voir avec une „froide spéculation". Il paraît actuellement admis que certains au moins des psaumes hébraïques sont des textes cultuels: cela ne veut pas dire que ces psaumes manquent de chaleur humaine ou de sentiment religieux.

---

10) Rien ne prouve que les 'nombreux' soient ici les 'méchants' comme le voudrait M. Humbach, o.c. 2, 84. N'est-il pas plus naturel de comprendre ici que le juste trouvera la vache „parmi les nombreux qui (comme lui) verront le soleil"; ou „au moment où de nombreux verront le soleil"? — En tout cas la strophe fait partie du même contexte que Y 32, 10.

11) Un autre passage cité par M. Duchesne-Guillemin, Y 46, 2, où l'auteur se plaint d'être impuissant parce qu'il possède peu de bestiaux et peu d'hommes n'implique pas en lui-même que le Prophète se sent découragé parce que son *message* n'a pas de succès. Dans le contexte des Gāthās une autre interprétation paraît s'imposer: le prêtre sacrificateur demande l'aide de la divinité parce qu'il redoute que son sacrifice ne soit pas suffisant à cause de son peu de moyens (interprétation envisagée par M. Humbach).

Une des préoccupations majeures des auteurs gāthiques est effectivement l'opposition entre le culte d'Ahura Mazdā et celui des *daiva*. Pour pouvoir affirmer que l'insistance sur ce fait constitue un message, il faut tout d'abord poser deux questions: Sous quelle forme les Gāthās abordent-elles l'opposition en question? Cette opposition est-elle une opposition nouvelle et inconnue avant les Gāthās?

Le problème qui se pose devant les auteurs gāthiques est défini dès le début de la première Gāthā: il s'agit d'offrir un sacrifice, plus généralement de célébrer un culte qui permette de satisfaire l'Âme de la Vache, de trouver Aša, de sortir victorieux de l'épreuve, d'atteindre le bonheur éternel et l'empire impérissable, de rendre le monde *fraša*. On s'adresse à Ahura Mazda pour cela; les *daēva*, qui se sont rangés du côté d'*aēšma*, qui sont l'engeance de la mauvaise pensée, ne peuvent aider à atteindre ces buts. Car le sacrifice doit être offert conformément à Aša, en esprit de soumission — Ārmaiti —, avec Bonne Pensée. Les *daēva*, qui incarnent les qualités contraires, ne pourront jamais donner l'Empire, la Santé ou l'Immortalité. Ahura Mazdā ne les a pas accepté comme ses messagers. On en a bien la certitude; mais on voudrait en avoir la confirmation, savoir si le sacrifice sera vraiment efficace, s'il est tel qu'il doit être. Car „depuis les origines le menteur et celui qui dit la vérité élèvent leur voix"; et serait-ce par hasard le méchant qui a bien choisi? Mais „puissions-nous être ceux qui rendront ce monde *fraša*": et c'est pourquoi la première Gāthā se termine par la demande de la révélation des meilleures paroles et des meilleures action rituelles qui permettront d'atteindre ce but. La terrible tension dans laquelle vit l'officiant doit être dissipée: ce sera la fonction de la deuxième Gāthā.

Dans tout cela il importe de souligner que l'existence des *daēva* n'est pas niée; qu'ils ne sont pas considérés comme des faux dieux; qu'ils gardent une place dans le panthéon: seulement on ne s'adresse pas à eux parce qu'ils représentent une fonction qui ne peut mener au but qu'on se propose.

Nous en venons ainsi au second point: la date indo-iranienne de l'opposition entre les *asura* et les *daiva*. Rappelons tout d'abord les recherches de M. Dumézil sur l'opposition entre le *ṛta* et la *māyā* dans le Véda. Face à l'Asura Varuṇa, gardien du *ṛta* se dresse le *deva* Indra qui représente un élément de trouble et de changement. La structure de cette opposition recouvre celle des *daēva* et d'Ahura Mazdā dans les Gāthās. Dans l'Avesta non-gāthique et le zoroastrisme d'expression

pehlevic Indra est l'adversaire spécifique d'Aša. A aucun moment il n'y a de changement de perspective qui obligerait de supposer l'intervention d'un réformateur.

D'une façon plus générale, l'opposition entre les deux classes de divinités, les *deva* et les *asura,* est bien attestée dans l'Inde; leur combat est décrit en de nombreux passages des Brāhmaṇa et des anciennes Upaniṣad. L'interprétation des hymnes à Uṣas que vient de proposer M. Kuiper permet de voir ici plus clair. La fête védique du Nouvel An célèbre la victoire des *deva* sur les *asura,* victoire qui tira le monde du chaos et rélégua les *asura* au second plan. M. Duchesne-Guillemin paraît admettre cette interprétation et écrit même que „les devas ont pris dans l'Inde un rôle exactement semblable à celui qu'ont eu en Iran leurs adversaires". Ne se met-il pas ainsi en contradiction avec lui-même? Pour quelle raison l'antagonisme des deux classes de divinités, attesté des deux côtés de l'Hindoukouch, impliquerait-il l'opposition historique de deux religions en Iran, et non dans l'Inde? [12])

Car la seule différence est que, tandis que l'Inde exalte la victoire des *deva* sur les *asura,* les Gāthās attendent la victoire d'Ahura Mazda sur les *daēva*; les buts que poursuivent les fidèles sont les mêmes: délivrance des ténèbres, longue vie, immortalité. Pour atteindre ces buts on ne s'addresse pas ici et là à la même classe de divinité. On combat l'autre, mais cela ne veut pas dire qu'on préconise un culte nouveau ni qu'on propose un message inédit.

Voyons un autre point qui, lui, est vraiment important. Que signifie la fête du Nouvel An? Sa fonction est de revenir au point de départ en éliminant la souillure qui s'est accumulée pendant l'année écoulée. La nature renaît, mais non seulement la nature: les hommes et leur société participent à son réveil. La souillure est détruite, les péchés sont expiés; c'est pourquoi les rites du changement de temps comportent si souvent la confession des péchés et des purifications (c'est bien le cas du

12) Le fait que le plus grand des Asura, Varuṇa, n'apparaît pas sous son nom en Iran, où sa place est prise par Ahura Mazdā, ne pose pas de problème insoluble. Son explication peut être cherchée dans un tabou entourant le nom de la divinité suprême, trop sacré pour pourvoir être prononcé (cf. *Adonai* de la Bible hébraïque pour *Yahweh*); à comp. ici une suggestion analogue pour le Varuṇa védique chez Kuiper, IIJ 4, 1960, 222 s. — Le cas des Amaša Spanta est différent, mais dans les Gāthās il s'agit moins de divinités autonome que de fonctions jouant un rôle dans la structure du sacrifice. Je me promets de revenir prochainement sur le sujet.

zoroastrisme à l'époque pehlevie). Il en résulte que la fête en question comporte forcément un double aspect. Par rapport à l'année qui vient de se terminer elle constitue un aboutissement: elle est „la fin des temps". Par rapport à celle qui commence elle est un début: le jour de la création, de la naissance du monde, du chaos, etc. Lorsque, à la fin de l'année, le prêtre qui récite Y 43 dit à Ahura Mazdā: „Je t'ai vu au début premier de l'existence et, récompensant les actions et les paroles,... au dernier tournant de l'existence", il ne parle pas seulement au figuré. Le moment où il prononce ses paroles comprend effectivement les deux moments extrêmes de l'histoire. L'aspect cosmogonique et l'aspect eschatologique coexistent et ne peuvent être séparés.

L'accent peut être mis, selon les cas, sur l'un ou l'autre de ces aspects et dépend de la doctrine du temps qui prévaut. Le retour périodique des choses à toute année nouvelle peut apparaître comme symbolisant le retour infini des années cosmiques qui se renouvellent et se répètent; ou bien l'année terrestre symbolise une seule grande année cosmique qui a un début et une fin, qui n'est ni précédée ni suivie d'aucune autre. Dans le premier cas nous avons affaire à la conception du temps cyclique, dans le second à la doctrine du temps linéaire de l'histoire. Parallèlement, là où la conception du temps est cyclique, le côté „cosmogonique" sera mis en avant; là où la conception du temps sera devenue linéaire, l'espect eschatologique dominera. Car à ce moment la fin de l'éon deviendra fin absolue, la purification périodique des péchés le jugement final.

La conception cyclique du temps prévaudra dans l'Inde [13]), en Iran, à une exception près, nous ne retrouvons que la notion du temps linéaire; avant et après la grande année cosmique il n'y a que l'éternité invisible, le temps illimité. Paradoxalement, nous ignorons quelle est la conception du temps des Gāthās; ce que nous y lisons peut trouver place dans les deux hypothèses. Théopompe, d'autre part, atteste indirectement la conception plus ancienne du temps cyclique: après la victoire des forces du bien Dieu, selon les mages, se reposera pendant un temps assez bref pour une divinité. Mais surtout l'eschatologie des textes pehlevis porte la marque indélébile de son origine: le refus de

13) Je suis très heureux de constater que, par des voies tout à fait différentes, M. Dumézil est arrivé à la conclusion que, loin de constituer un archaïsme, l'absence de perspective eschatologique dans les Védas est une innovation par rapport à l'état indo-iranien, v. *Les Dieux des Germains* 78 ss, not. 84-92.

l'éternité de l'enfer. Après la résurrection, le châtiment ne durera que jusqu'à la fin de l'année, après quoi tout reviendra dans l'ordre. Après la fin il y a, malgré tout, un éternel rerommencement.

Avant d'essayer de définir l'évolution de la conception de Zoroastere dans cet ensemble il y a lieu d'examiner un autre groupe d'objections soulevées par M. Duchesne-Guillemin contre mon interprétation des Gāthās, à savoir que celles-ci n'auraient rien à voir avec le rituel du Yasna.

Il est tout d'abord inexact que „les gestes rituels cessent au moment précis Y 28, où commence la récitation des Gāthās"; au contraire, la seconde préparation du Haoma, qui commence avec la récitation de Y 24[14]), n'est terminée qu'avec Y 34: c'est à dire elle accompagne toute la récitation de la première Gāthā. Le fait est de la plus haute importance, puisqu'il permet d'entrevoir la liaison étroite entre le rite, le texte des Gāthās et le mythe. Souvenons-nous que, dans Y 29, l'Âme de la Vache se plaint des sévices qu'elle doit subir. Ahura Mazdā lui répond qu'elle fut créée pour le pasteur; pour lui faire accepter son sort, il lui annonce que Zarathuštra Spitama révèlera aux hommes la *maθra* de la libation (*āzūiti*) et le lait, et que ce sera lui qui chantera les cantiques. La consolation ne paraît pas suffisante à l'Âme de la Vache et elle insiste pour être admise dans le grand maga en même temps que l'homme et pour faire partie de l'offrande aux divinités. Ce texte, énigmatique au premier abord, s'explique à la lumière du passage du Taittirīya Brāhmaṇa selon lequel l'adjonction du lait au soma, dans l'offrande du *maitravaruṇya* permettait à Mitra et, après lui, à tout prêtre, de garder le bétail malgré leur participation au sacrifice. L'adjonction du lait au Haoma permet aux hommes de conserver le bétail malgré toutes les sévices qu'il subit. Ce sera Zoroastre qui le révèlera et qui sera le prêtre. Mais au moment de la plainte Zoroastre n'est pas encore là. La tradition précise même qu'Ōhrmazd montre à Gōšurun la *fravahr* de Zoroastre. Cette *fravahr* se trouve dans le Hōm; et c'est du mélange du Hōm et du lait que naît Zoroastre[15]).

Me basant sur ces textes je concluais dans ma thèse que, pendant la récitation de Y 29, Zoroastre naissait du Haoma. J'ignorais alors la confirmation qu'allait m'apporter le rituel actuel où, effectivement, la

14) v. la description du sacrifice du Yasna chez Modi, *The religious ceremonies and customs of the Parsis*, 2 éd., 296; Drower, *Water into wine* 216 ss.

15) Cela n'est qu'un résumé, pour plus de détails v. *Culte, mythe et cosmologie*.

préparation du Haoma accompagne la récitation de la première Gāthā [16]).

De même coup la différence de perspective entre la première Gāthā et les suivantes s'explique aisément. Pendant la récitation de l'Ahunavaiti Zoroastre naît du Haoma; en accord avec cela son nom n'y est mentionné qu'à la troisième personne. Mais à la fin de la Gāthā il est présent et, désormais, nous le verrons agir [17]). Il n'est pas indifférent que l'interpolation du Yasna Haptanhaiti intervienne precisément ici: Une partie de la cérémonie est terminée, une autre commence [18]). S'identifiant explicitement avec Zoroastre, c'est en tant que tel que le prêtre aborde la divinité. Il n'est pas nécessaire que des gestes rituels accompagnent la révélation; il ne s'agit plus maintenant de préparer un sacrifice, mais d'avoir la confirmation que celui qu'on a préparé est bien celui qu'il faut et qu'il mènera au but recherché. C'est cela l'objet de la révélation qui a lieu dans l'Uštavaiti. La fin de la troisième Gāthā en tire clairement la conclusion: le récitant est désormais assuré du fait que ses paroles et ses gestes rituels finiront par rendre le monde *fraša*.

Les deux dernières Gāthās se situent dans une perspective chronologique différente. Y 51 insiste sur la valeur exemplaire de l'office de Zoroastre et de l'initiation de Vištāspa, Y 53 parle de la perpétuation de cet office pour préparer l'avénement de Saošyant.

La structure des Gāthās est ainsi très complexe [19]). L'office, qui

---

16) La strophe Y 33, 14, où il est dit que Zoroastre offre à Mazda le souffle de son propre corps et la priorité de la bonne pensée, pourrait, dans ce contexte, avoir une signification précise et constituer une allusion directe à l'acte rituel accompli au même moment. Il y a lieu de souligner que, contrairement aux strophes voisines, Y 33, 14 est à la troisième personne.

17) Il y a lieu de mentionner ici le fait que, selon toute la tradition, au moment d'aborder Vahuman, Zoroastre vient de traverser les quatre bras de la rivière Dāitī où il puise du Hōm. Le symbolisme de ce quadruple passage est le même que celui du quadruple pressurage du Hōm: l'apparition de Zoroastre et des trois sauveurs futurs. La rencontre avec Vahuman a lieu après ce passage, c'est à dire que sur le plan rituel, l'entretien du Prophète avec la divinité, dont parlent Y 43 et 44, est posterieur à sa naissance du Haoma préparé pendant la récitation de la première Gāthā. On ne saurait imaginer concordance plus complète entre rite et paroles.

18) Par contre, l'interpolation de quelques formules stéréotypées entre Y 51 et 53 n'a pas beaucoup d'importance. Il convient de remarquer que les trois commentaires gāthiques transmis par le neuvième livre du *Dēnkart* consacre chacun un seul *frakart* au *Yasna Haptaŋhaitī* tandis que Y 52 y est entièrement passé sous silence.

19) Ce que j'en dis *Numen* 7, 152 s. n'est qu'un résumé, forcément incomplet,

répète la création en préparant la rénovation reproduit celui que Zoroastre a célébré en initiant Vištâspa [20]). La fonction des deux dernières Gāthās est de souligner le caractère paradigmatique de ce dernier. L'initiation, en elle-même, qui assure aux initiés le salut dans l'autre monde, fait partie de l'ensemble rituel de la fête annuelle.

En fait, aucun événement mentionné dans les Gāthās n'est étranger à ce ensemble: rénovation du monde, fixation des destinées humaines, confession et expiation des péchés, initiation des fidèles. Dans cette perspective Vištāspa est le prototype de l'initié — il le restera dans toute la tradition mazdéenne — tandis que Zoroastre, né du Haoma pendant la cérémonie — est le prototype du prêtre.

Rappelons à ce sujet le fait que le mot *zarathuštra* apparaît parfois — ainsi dans Y 19 — comme un titre de prêtre; et, encore dans Dēnkart, *zartuštrōktom* est une désignation courante du grand prêtre.

Il n'est pas question ici de voir en Zoroastre une „émanation ou personnification du rite" — je ne l'ai jamais affirmé — mais uniquement de déterminer sa place dans la liturgie des Gāthās.

On voit aisément comment a pu s'opérer la transformation de cette image de Zoroastre en celle d'un Prophète. Elle est liée à l'évolution de la doctrine du temps. Du moment où celui-ci est devenu linéaire, la confirmation périodique de la validité du rituel est devenue révélation unique, et davantage: révélation d'une nouvelle religion.

De toute évidence, les Gāthās ne sauraient constituer la totalité d'une religion. Elles ne touchent que certains points bien délimités et bien définis, notamment la cosmogonie et l'eschatologie. Il importe de souligner que dans les domaines abordé dans les Gāthās la tradition leur reste remarquablement fidèle et que, notamment, les entités qu'elles ne mentionnent pas n'y jouent aucun rôle. Ainsi la cosmogonie et la cosmologie des écrits pehlevis se conforment entièrement au schéma de Y 44; la rencontre des deux Esprits et le début de leur lutte est décrit dans les mêmes termes que dans les premières strophes de Y 45; l'entretien de Zoroastre avec Ohrmazd suit les lignes des questions

d'une partie de ma thèse. L'expression „A voir les choses de très haut" à la p. 153 signifie simplement „en faisant abstraction de la structure fort complexe" dont il vient d'être question; ce n'est que quelques lignes plus bas que je continue en parlant des deux dernières Gāthās.

20) Faut-il ajouter que l'apparition des personnages du cercle de Vištāssa une fois dans chacune des cinq Gāthās n'a ici rien d'étonnant? Il ne s'agit ni d'un exposé de doctrine ni d'un récit.

posées dan Y 43. On connaît bien l'importance des *fravaši* dans le culte des morts mazdéens; mais au moment de la mort il n'est jamais question de *fravaši*. Tout comme dans les Gāthās, le mort rencontre sa *daēnā* qui le conduit dans l'autre monde. Il est vrai qu'on rencontre parfois trois juges, Mihr, Srōš et Rašn qui sont — au moins le premier et le troisième — inconnus des Gāthās; mais celles-ci ne parlent pas non plus d'un jugement autre que la traversée du pont Cinvat, sinon en termes très généraux.

Il n'est donc pas nécessaire de voir dans la différence du panthéon invoqué dans les Gāthās et dans les autres écrits avestiques un reflux vers la religion prégāthique. A l'époque ancienne les Gāthās représentent un moment essentiel de la vie religieuse iranienne qu'elles n'épuisent pas. Ainsi que je l'ai montré ailleurs, leur position dans l'ensemble religieux iranien est comparable à celle des mystères d'Eleusis à l'intérieur de la religion attique [21]). Les cérémonies gāthiques n'étaient sans doute pas accessibles à tous; pour y être admis il fallait subir une initiation spéciale [22]).

Dès le moment cependant où Zoroastre est devenu un Prophète, la doctrine gāthique a peu à peu submergé le reste de la religion iranienne et relégué les entités non gāthiques à une place subordonnée.

Derrière le prêtre gāthique qui demande à Ahura Mazdā l'assurance que son sacrifice est correct il y a — sans doute — le problème d'un Zarathuštra historique. Mais dans l'état actuel de notre documentation c'est un problème insoluble.

---

21) v., en attendant, *La religion iranienne et le zoroastrisme*, Atti dell' VIII Congresso internazionale di storia delle religioni, 206-209.

22) Pour l'impression générale de mystère entourant les cérémonies du Yasna cf. Drower, o.c. 199.

APRÈS MARBOURG
(PETIT DISCOURS SUR LA MÉTHODE)

PAR

UGO BIANCHI

Roma

L'histoire des religions se trouve, parmi les sciences humaines, dans une situation assez curieuse. D'une part elle doit défendre son droit à la vie, autrement dit sa légitimité scientifique; d'autre part, elle doit combattre, parfois assez rudement, pour se tenir dans ses limites propres, et pour n'être forcée sur des champs, sur des questions, sur des méthodes qui ne la concernent pas. Voici l'une des raisons de la confusion qui affecte, sur le plan méthodologique, l'histoire des religions et son „double", parfois assez insaisissable, qu'est la science des religions, la *Religionswisenchaft*.

Ad primum. La légitimité de l'histoire et de la science des religions est souvent contestée par les historiens, pour deux raisons différentes. La première est d'ordre philologique, et, parfois, tout à fait pratique. On affirme, très justement, que la recherche historique ne saurait se passer d'enquêtes de première main sur les documents, ce qui presuppose des connaissances linguistiques, archéologiques, techniques tout à fait spéciales. Or ces connaissances, évidemment, ne sauraient se concentrer toutes dans un seul homme, fût-il un Pic de la Mirandole. *Ergo*, l'histoire des religions, qui prétend à l'universalité (au moins sur le plan problématique), n'est pas possible, au moins si l'on ne consent pas à l'identifier avec la pure addition d'histoires religieuses particulières, telle qu'elle est réalisée dans un bon manuel en collaboration. On concède, il est vrai, que l'historien d'une religion puisse ou doive s'informer des résultats concernant les autres, éventuellement pour les insérer dans son propre répertoire auxiliaire; mais l'on maintient que le point de vue demeure le même, et que toutes les autres acquisitions ne sont qu'en fonction de celui-ci. Naturellement, cette façon de voir n'est nullement injustifiée pour le spécialiste d'une civilisation donnée, p. ex. pour l'égyptologue, le classiciste etc.; mais, selon notre avis, elle cesserait d'être vraie quand elle aboutirait à nier la légitimité

du principe comparatif, qui, lui, n'a pas — en soi — de limites géographiques données, qui ne soient celles qui coïncident avec la possibilité de l'application de la méthode historique, qui conditionne la comparaison. En tout cas, nous pourrons écarter dès maintenant le principe, insuffisant même du point de vue philologique pur, que rien n'est comparable qui ne soit linguistiquement comparable. P. ex., une comparaison serait fructueuse, dans le milieu d'une mentalité indo-européenne, entre le concept de la justice-ordre-vérité, qu'est l'aryen *ṛta,* et le concept grec de Dike, la Justice; ou bien, sur un plan linguistiquement hétérogène, entre certains êtres suprêmes des primitifs et certains êtres suprêmes des sociétés monothéistes ou polythéistes.

Il y a d'ailleurs d'autres raisons qui montrent que l'histoire des religions ne saurait se contenter d'un comparatisme borné *a priori;* la religion étant un fait universel, elle pose des problèmes qui le sont aussi; et qui le sont de plusieurs points de vue. Avant tout, dans le sens que les valeurs qui sont en jeu intéressent l'humanité en tant que telle: c'est le fondement des religions universelles, qui, au delà de tout nationalisme et de tout milieu culturel donné, mais aussi au delà de tout syncrétisme et de tout cosmopolitisme indifférent, prétendent à une vocation et à une vérité universelles, donc exclusives, et qui posent par là des situations historiques qui ne peuvent être ignorées par nul historien, quelle que soit sa spécialisation. En deuxième lieu, la typologie religieuse aussi pose des problèmes universels, ou en tout cas très vastes. Des phénomènes tels le sacrifice, la prière, le sacerdoce, la croyance au *Höchstes Wesen* (dans le sens spécifique que ce terme a dans la littérature ethnologique), le polythéisme (qui est un phénomène très qualifié au point de vue historico-culturel), etc., posent des problèmes d'intérêt très général. Si les problèmes existent, une science aussi doit exister qui les étudie. Il est autre chose si cette science soit jusqu'ici plus ou moins bien réalisée, si les *Vorarbeiten* nécessaires soient suffisamment à la disposition.

D'ailleurs, il n'est pas seulement question de la typologie, pour soutenir la légitimité de la méthode comparative. Le fait même de soutenir — comme nous le soutenons — que le devoir premier de l'historien des religions est avant tout de reconstruire avec la méthode historico-culturelle des „mondes religieux", des „histoires religieuses" spécifiques (ce qui n'exclut pas, mais au contraire constate l'existence de religions positives qui appellent à l'universalité et à une valeur absolue dont le

philosophe de la religion fera l'objet de son étude: cfr. *infra*) implique, en deuxième instance, la comparaison la plus ample, car ces „mondes" aussi ont eu une histoire et des contacts, et il ne serait pas bon de vouloir expliquer *a priori* „Homère par Homère": il se peut que cela aussi doive se faire parfois (car la méthode comparative ne doit pas nécessairement rapprocher; elle doit aussi distinguer: *distinguer pour unir,* mais aussi *comparer pour distinguer,* ce sont ses deux devises): mais cela devra se faire *causa perspecta*: et cette „perspection" ne saurait être que comparative.

Tout en concédant que la difficulté pratique de réaliser une méthode comparative correcte existe, et qu'elle ne peut être surmontée — dans la pratique — par des arguments théoriques, tout raisonnables qu'ils soient, il faut concéder aussi, me semble-t-il, que d'autres difficultés contre la méthode comparative dérivent du fait qu'elle a souvent dépassé ses limites.

La question en effet se pose, de savoir ce que cette science comparative doit être. Voilà se présenter alors bien des *avatars* du comparatisme: autrefois le naturisme, l'évolutionnisme positiviste, aujourd'hui le psychologisme, le sociologisme, le fonctionalisme, la psychanalyse, certains aspects de la phénoménologie et du diffusionnisme des *Kulturkreise* fermés... Il y en a assez pour ramener tous les dix ans dans sa crêche cet enfant jamais grandi qu'est le comparatisme. Il faudra de la patience pour ne pas lui faire oublier — parmi tant de régimes spéciaux — le bon lait de sa mère.

Il est incontestable, me semble-t-il, que la mère du comparatisme est l'histoire. Quand il s'agit de reconnaître la maternité le *fait* compte plus que la ressemblance, plus que les symboles (dans le sens concret du terme: ces pièces à deux moitiés qui jouent tant de rôles pour les *agnitiones* des enfants dans l'ancienne comédie), voire plus que les documents officiels de l'état civil. Nous allons nous demander si la devise du comparatisme ne serait plus: rien n'est comparable qui ne soit linguistiquement comparable, mais plutôt: rien n'est comparable qui ne soit historiquement comparable.

L'expression paraîtra forte, et inacceptable aux phénoménologues: trop étroite, voire injuste. Elle pourra d'ailleurs plaire trop aux philologues, et les confirmer dans l'acception purement sectoriale de la méthode comparative. Nous osons croire qu'il n'en est rien: car il faut s'entendre sur ce que c'est que l'histoire.

Nous n'avons évidemment pas le but de définir l'histoire dans ces quelques pages; mais nous croyons que des éclaircissements soient possibles. Il nous semble avant tout que l'histoire soit la recherche et la description d'un fait, qui se soit déroulé dans un temps et dans un lieu donnés, en rapport objectif avec d'autres faits: c'est l'acception hérodotéenne d'*historia*, „recherche". Il nous semble aussi que cette recherche doive aboutir à établir une série suffisamment ample de faits, dans le sens synchronique et diachronique, horizontal et vertical, de l'extension géographique et de la profondeur temporelle; une série qui ait une cohérence et qui s'exprime dans un peuple, dans une civilisation, dans un groupe mineur. L'histoire des religions signifiera donc avant tout l'étude de la religion appartenant ou se manifestant dans le groupe, dans la civilisation, dans le „monde culturel" qui est en objet. Cette recherche ne pourra se faire qu'en se fondant sur la philologie. Il s'agira de reconstruire un „monde religieux" qui s'est réalisé quelque part et dans un temps précis; un monde „cohérent", dans le sens historique du mot, qui n'implique pas toujours uniformité et accord, mais aussi, éventuellement, lutte ou coëxistence froide de tendances ou de religions, dynamique (nous ne disons pas „dialectique") historique. Les éléments, les systèmes, les religions se manifestant dans ce „monde" seront jugés en tenant compte du contexte où ils sont attestés, ce qui ne signifie pas, naturellement, qu'ils se reduisent nécessairement à ces mondes et à ces contextes, et qu'ils ne puissent prétendre jamais à une valeur et à une vocation universelles, bref: à *la* vérité absolue, que le philosophe de la religion jugera. Mais, en histoire, nul ne pourra citer un fait sans considérer le contexte, surtout là où la cohérence intérieure du contexte soit plus poussée, voire unitaire, p. ex. dans les religions qu'on appelle „fondées", en opposition aux religions „ethniques", dont les éléments constitutifs sont naturellement moins intégrés.

Quelques historiens, surtout dans la cadre d'un certain „historicisme", voudraient peut-être s'arrêter ici, en considérant qu'un „monde" religieux établi avec une méthode semblable pourrait se suffire à lui même, de la sorte que rien ne serait plus laissé au comparatisme, étant donnée la singularité de tout produit culturel, qui dépasse sa préhistoire éventuelle et qui donc n'est plus vraiment comparable avec elle, et qui en tout cas serait le seul phénomène actuel, culturellement valable,

qui n'aurait plus à voir avec ce qui a vécu, ou qui, ailleurs, continue à vivre et à se développer suivant ses tendances.

Il nous semble qu'une telle attitude soit inacceptable par l'historien, sur le plan des deux dimensions fondamentales: sur le plan de l'extension, parce que les mondes religieux ne s'incarnent pas sur des planètes différentes; sur le plan de la profondeur, parce que les mondes religieux ne naissent pas sur le néant. Toute sectorialité historiciste, comme toute sectorialité philologiste, ne serait qu'arbitraire.

Mais il nous faut ajouter immédiatement, pour écarter des malentendus fâcheux: le fait de se manifester sur la même planète, le fait de se manifester là où quelque chose existe déjà, n'implique nullement que la nouveauté, même la nouveauté absolue soit historiquement inconcevable ou qu'elle soit soumise à la détermination dialectique. D'ailleurs, comme nous le signalions tout à l'heure, le comparatisme ne sert pas seulement à souligner des affinités: il sert aussi, et surtout, à souligner des différences: des différences qui ne sont pas nécessairement secondaires par rapport à des affinités primaires, mais aussi des affinités qui sont — elles — secondaires par rapport à des différences primaires. Que de fois un geste, apparemment identique, une fois comparé dans son contexte, fait mieux apprécier l'abyssale altérité, voire l'opposition entre deux croyances, entre deux systèmes de concevoir la religion! Voilà un cas possible de nouveauté (ou d'altérité) absolue.

Une fois admis le principe de la maternité à établir (y comprenant, pour insister sur notre image, les cas de parthénogénèse: pourquoi l'historien devrait-il les exclure avec un *a priori* philosophique: ne connaît-il pas des fondateurs qui ont fendu l'histoire?), que pourra faire alors le comparatiste?

Il nous semble qu'il gardera toute sa liberté, pourvu qu'il veuille considérer ses matériaux non pas comme des fiches extraites d'un répertoire, mais comme des éléments qui ne vivent, qui ne sont réels que dans le concret, c'est-à-dire, dans notre cas, dans l'histoire. Le fait que ces matériaux dépassent par leur portée ontologique la ponctualité historique, le fait même que certaines modalités d'expression religieuse soient suffisamment universelles et constantes, n'implique nullement qu'elles voient se juxtaposer en elles (comme le voulaient certains universalistes ultra-réalistes du Moyen-Age) une partie universelle, générale et indifférenciée, objet de la phénoménologie, et une

partie historique, occasionnelle, objet de l'histoire. Si des structures de la pensée et de la vie religieuse existent, si elles plongent dans un méta-historique que nul historien en tant que tel ne saurait déclarer impossible, elles n'en posent pas moins un problème historique; *faktisch*, elles ne sont vérifiables que sur cette base; sans quoi elles ne seraient nullement utilisables par la comparaison.

Il faudra donc reconnaître que le comparatisme n'aura jamais pour but de réaliser une *reductio ad unum* des croyances religieuses: ni, évidemment, dans le sens d'une „superreligion" qui ait à vivre et à se manifester dans les religions historiques les transcendant toutes, ni dans le sens que la recherche comparative ait le but d'identifier un prétendu *minimum* de la religion, caractérisé par une prétendue „simplicité" embryonnaire qui, comme dans le cas de la théorie animiste de Tylor ou de la théorie de la mentalité primitive de Lévy-Bruhl, ne serait qu'un *ens rationis* destiné à être contredit par la recherche positive, qui doit se rendre compte de la profondeur effective et de la complexité des faits. Dans les religions ethnologiques, cette complexité pourrait parfois — sans être „prélogique" ou alogique — même choquer, par des incohérences prétendues ou réelles, notre conscience systématique plus expérimentée, et tenter l'historien à des systématisations un peu forcées; bien qu'il soit d'ailleurs évident que — même dans les religions ethnologiques — tout n'est pas incohérent qui semblerait tel à une mentalité „laïque", positiviste ou matérialiste.

Nous n'avons pas à insister ici sur ce danger du comparatisme, sur cette tendance au „*minimum* commun" et à l'*oversimplification*, un danger qui a produit l'évolutionnisme et qui a influencé, peut-être, d'autres interprétations qui se mouvaient, voire polémiquement, dans ce même contexte.

Notre intention est plutôt de dire quelque chose sur le premier point, sur une méthode „phénoménologique" qui viserait à dégager *la* religion dans les religions, les transcendant de quelque façon toutes, et qui se prétendrait en état de qualifier *la* religion en même temps de façon positive et neutrale, tout en déclarant de ne vouloir entrer dans la discussion plus proprement philosophique et théologique.

Il n'est évidemment pas notre intention de nier qu'on puisse parler de la religion en général; c'est la condition *conceptuelle* qui permet de parler des religions en tant que comparables. Ce que nous critiquons est que cette „religion en général" soit un fait, soit un „concret",

et qu'elle soit par là l'objet de la phénoménologie ou de l'histoire: et peu importe si l'on se figurait ce prétendu concret comme existant ou pouvant exister historiquement à l'état pur (comme certains gnostiques et théosophes le prétendent) ou comme un concret toujours incarné dans les phénomènes: à la façon de l'universel des ultra-réalistes sus-mentionnés, ou de „la religion" que les modernistes visaient au delà *des* religions.

Si la phénoménologie religieuse acceptait ce dernier point de vue, et si elle en faisait la présupposition et le but de sa recherche, on ne pourrait être, en bonne méthode, que contre elle, et déclarer qu'elle n'aurait en tout cas rien à voir avec la méthode comparative.

La phénoménologie, en effet, en tant que science du concret, voire d'un concret où se manifeste *(phainetai)* un „absolu", ou qui indique *(phainei)* un absolu, ne saurait se séparer de ce concret qui est sa substance; ni (ce qui reviendrait à la même chose) elle ne serait en état d'isoler une religion, une forme ou une structure de la religion dont la seule détermination ne serait qu'un caractère indéterminé et général, voire abstrait ou plutôt partiel. Seul le concret, réalisé pour le passé ou entrevu pour l'avenir, sera en contact avec l'eventuel métahistorique, avec l'absolu, sans l'intermédiaire de l'indétermination. Au contraire, écarter le concret historique et prétendre de le surmonter, ne signifierait pas la *reductio ad unum* des phénomènes, mais la vanification du réel. Pour nous expliquer avec un exemple: le dernier mot de la phénoménologie (et de l'histoire) religieuse ne sera pas „le sacré", sinon dans le sens que celui-ci s'identifie *théoriquement* avec une abstraction scientifique *(ens rationis)* et *pratiquement* avec un état psychologique de l'homme religieux: un état psychologique qui n'est réel, donc qui n'est religieux, qu'en relation à la croyance, aux croyances. Si le sentiment du sacré est une hiérophanie de l'absolu, une rupture de niveau, il n'est cela qu'à la condition de se justifier d'une croyance: les croyances, de fait, diffèrent (ce qui — comme nous le disions — ne signifie pas qu'elles soient toutes de valeur relative): mais le fait demeure qu'elles soient présupposées. Le sacré n'est donc pas *la* religion, en tant que fait objectif, ni *la* réligiosité, en tant que fait subjectif. Le sacré n'est pas la parole ultime et totale de la pensée et de l'expérience religieuse.

Il nous semble que si les phénoménologues acceptaient ces principes, il n'auraient plus rien à craindre de l'histoire, ni l'histoire n'aurait

plus à craindre d'eux; ce qui ne serait pas de dernière importance pour la tranquillité de nos recherches. Car certaines indéterminations de la phénoménologie, et certaines prétentions de l'histoire (mieux: de l'historicisme) donnent à craindre pour le futur de nos études. Cela a trait au deuxième point de notre article.

Une phénoménologie qui serait en quête continuelle de découvrir l'unité indifférente et sous-jacente du divin, qui établirait continuellement des structures atypiques, qui donnerait à croire que dans le monde des religions (ou de la religion) tout est éternel au même titre, bref: que tout se vaut et que tout peut se dériver de tout, cette phénoménologie rendrait mauvais service *et* à l'histoire *et* à la religion. Les religions se combattent; c'est un fait. On pourra déplorer que tous les hommes religieux ne soient pas sur la même assise; quelqu'un pourra chercher à se placer hors de la mêlée et à envoyer des appels à la „paix". Traduits en bonne monnaie logique, ces appels se manifesteront de façon inattendue pour ce qu'ils sont: des coups rudement idéologiques rués équitablement sur les têtes des combattants. On en viendra jusqu'à faire la guerre pour imposer la paix: peut-être on fera la guerre la plus intolérante, celle du tolérant qui décide que ce pour quoi les autres se battent ne vaut pas comme tel, mais qu'il vaut seulement dans les limites tout à fait indifférentes qu'il est disposé à admettre.

Il est évident que nous n'entendons nullement faire l'apologie de la guerre sacrée, ni sous-estimer la compréhension mutuelle, voire la collaboration des hommes qui n'ont pas le ventre pour leur dieu; ni ne nous entendons non plus oublier la charité qui unit et qui seule témoigne la Foi et la bonne foi. Il nous intéressait seulement de souligner le fait que ceux qui cherchent trop *la* religion au de là des religions, et *malgré* les religions, ne peuvent parvenir qu'à vanifier la religion. Car s'il était vrai en tous les sens que „plusieurs voies mènent à Dieu", il resterait toujours à définir lesquelles, et pourquoi; et si pour être tolérant on était disposé à admettre que toutes, alors il y aurait lieu de se demander s'il ne serait plus question de l'homme qui chercherait la route, mais plutôt de la route qui se placerait sous le pied de l'homme: une situation qui ne serait étrange que dans un cas: là où la route ne serait que le sable égal du désert.

Rien n'empêche que *la* religion existe: la philosophie (en tant que théologie naturelle) et la théologie au sens propre du mot seront en-

gagées à la montrer; l'histoire et la phénoménologie s'occuperont d'en déterminer les formes, le développement; mais rien n'autorise que cette quête de *la* religion aboutisse à un fantôme qui n'ait que la fonction de nous avertir que *es spukt hier*.

Mais si l'homme religieux doit craindre de s'égarer dans ce château hanté, et à participer à des orgies spectrales, l'historien des religions non plus n'aurait pas à se trouver à l'aise. Il verrait alors toute sa problématique se vanifier; il verrait que tout est résolu avant de commmencer; et que rien d'ailleurs n'aboutirait à une conclusion. Il se verrait forcé dans un terrain qui n'est plus le sien; il verrait le „dialogue" se substituer à la recherche; il devrait alimenter un discours qui n'aboutit jamais, car il s'agirait d'*un discours qui aurait en lui sa finalité*. On substituerait à la marche (nous ne disons pas au combat) la dance en rondeau.

Voilà peut-être qui est fort. On nous pardonnera; d'ailleurs, ce n'est que la moitié du discours. Car il faut considérer aussi les fautes de ceux qui veulent l'„histoire".

Nous disons d'emblée que si l'histoire des religions, même dans son approche phénoménologique aux faits, gardera intacte sa nature de science historique, visant à découvrir ce qui est déterminé, concret, complet, encadré dans le contexte chronologique et historico-culturel, on pourra résoudre, avant même qu'elle se radicalise, la question qui s'annonce depuis quelques années et qui a été débattue de façon aiguë au congrès de Marbourg et immédiatement après. Qu'est-ce que signifie une approche „intuitive" aux religions? Si cela devait signifier qu'une religion donnée, objet de la recherche, devait être comprise dans son *ethos*, dans son unité qui en fait quelque chose de vivant et de fonctionnant dans *une* histoire, dans *l'*histoire, cela ne pourrait qu'être approuvé du point de vue de la méthode historique. Mais s'il s'agissait d'admettre pour une religion, *a priori*, une unité et une „essence" préalables à toute discussion historique possible visant ses origines, son histoire et le bien fondé historique de ses témoignages, alors le discours changerait. Nous n'aimerions pas à être mal compris dans ce sujet si fondamental: nous n'impliquons nullement, par les remarques précédentes, qu'une religion déterminée doit être nécessairement relativisée à l'histoire au point d'exclure la possibilité qu'elle exprime une valeur absolue, voire *la* valeur et *la* vérité absolue et universelle; cette présupposition limitatrice serait à son tour arbitraire, comme il serait

arbitraire de présupposer sans examen la valeur absolue de toute religion qui se prétende telle. Mais il faudra plutôt distinguer ce qui revient à l'histoire et ce qui revient à la philosophie de la religion. La première précisera la verité historique des faits, faisant recours aux données historiquement évaluables; la deuxième jugera sur la valeur, sur la *vérité* axiologique de ces faits et des complexes doctrinaux où ces fait sont systématisés. Il va de soi que déjà la constatation des faits impliquera souvent une *certaine* prise de conscience de la valeur ou de la non-valeur des croyances en jeu, et, plus en général, une prise de conscience de l'importance des questions relatives, c'est-à-dire des problèmes qu'une mentalité absorbée par la technique, la politique, l'économie, la science expérimentale, voire simplement par le matérialisme vulgaire ou par un esthétisme abstrait aurait éventuellement perdu de vue.

Il nous semble que ce soit dans ces limites qu'on pourrait considérer la validité de certains appels provenant d'un „oriental trend of studying the history of religions". Ce „trend" pourrait alors être une occasion pour une méditation ultérieure sur ce que la méthode historique pourra fournir — cette méthode qui n'est ni occidentale ni orientale, en soi, mais qui *de fait* a été élaborée dans la culture occidentale —; cette méthode qui n'implique, qui ne doit impliquer (bien que cela souvent arrive, il est vrai) seulement un examen symptomatique, épisodique, anatomique, voire nécroscopique des religions, mais aussi la reconstruction historique des mondes religieux et de leurs développements, une reconstruction qui respecte la complexité et la profondeur des faits en question et qui ne se contente pas de critères que tout, en bonne méthode historique, dénoncerait comme insuffisants et faux; nous avons déjà mentionné la juste critique à la théorie animiste de Tylor, aux théories psychologistes, sociologistes etc., en tant qu'„explications" finales de l'histoire religieuse. Ce *trend* pourra aussi favoriser la meilleure prise de conscience des limites de la méthode historique, et par là des limites de l'histoire des religions, ces limites qui nous renvoient à la philosophie de la religion; et il pourra aussi rappeler l'incongruence de ceux qui, en étudiant les religions, poseront une quantité de questions, tout en n'ayant le moindre intérêt à la valeur et à la vérité éventuelles des théories religieuses en jeu.

L'examen de ces questions sera fait plus légitimement, il est vrai, par le philosophe, mais il faut reconnaître que l'historien qui ne sen-

tirait jamais le besoin nous ne disons pas de s'habiller en philosophe, mais au moins de s'informer sur la problématique philosophique relative aux questions dont il traite historiquement, serait assez déplacé et hors de la réalité; hors, justement, de l'histoire.

Si cette attitude s'est réalisée dans l'histoire des religions telle que l'Occident l'a connue surtout dans le siècle passé, le siècle du positivisme évolutionniste (et nous savons qu'elle s'est en effet réalisée), alors cet *oriental trend* pourra être un utile rappel entre les autres: mais si ce rappel devait contribuer à la confusion méthodologique entre l'histoire et la philosophie, alors le discours changerait.

Mais à ce propos il nous semble nécessaire de préciser davantage. Il serait insuffisant de soutenir la légitimité d'une approche historique et d'une approche philosophique, voire théologique à la religion et aux religions, si l'on présupposait par là qu'il s'agit de parallèles destinées à ne jamais se rencontrer: les historiens et les philosophes feraient alors des discours de sourds, et l'unité de la pensée appliquée au fait religieux serait mise serieusement en cause. Il faut évidemment que des liens subsistent: et il faut, en même temps, se respecter mutuellement. Il faudra p. ex. que la pensée philosophique n'empiète pas sur la recherche historique: cela d'ailleurs lui permettra d'intervenir ensuite et de faire état des acquisitions de l'histoire. Il est vrai que l'on ne saurait nier que la méthode historique ne pourra ignorer certaines présuppositions logiques fondamentales, qui sont d'ailleurs le présupposé de tout discours humain (le principe de contradiction etc.). Quant à la théologie, en tant que science dont les présupposées spécifiques se fondent sur l'autorité d'une révélation reconnue, elle sera distincte de l'histoire des religions et de la philosophie, mais elle sera intéressée à la question de la fondation préalable, rationnelle, des circonstances et des réalités dans lesquelles ladite révélation est censée s'être produite: donc elle sera intéressée de plusieurs façons à la recherche historique; et l'exegèse théologique des livres sacrès le sera aussi, tout en ne s'identifiant pas, pour les raisons mentionnées, à l'étude purement historique de ces textes. D'ailleurs, la méthode historique gardera son autonomie, qui ne signifie pas dédain, et qui n'implique non plus l'adoption de présupposés philosophiques anti-théologiques, impliquant p. ex. l'impossibilité du surnaturel etc. Cela ne reviendrait nullement à la méthode historique.

Cette théorie du „distinguer pour unir", cette approche différenciée

et méthodologiquement autonome ne saurait nullement être qualifiée de nouvelle ou d'étrangère dans la pensée occidentale, bien que des rappels éventuels peuvent être utiles pour éviter à cette pensée des tendances extrêmes, des partialités qui seraient la dégénération de l'autonomie méthodologique légitime. Mais il faut dire que l'approche orientale serait à son tour à critiquer si elle prétendait abolir l'approche historique, voire l'approche philosophique rationnelle, pour ne soutenir qu'une approche „intuitive", qui n'aurait plus de légitimité ni sur le plan historique, ni sur le plan philosophique, ni sur le plan théologique non plus, mais qui plongerait dans un „traditionalisme" arbitraire. Cette attitude confondrait indûment dans sa critique la méthode historique avec une certaine philosophie, celle du rationalisme abolissant *a priori* la possibilité d'une foi. D'autre part, le discours historique et scientifique, bien qu'il puisse utiliser en quelque mesure le synthétique et l'intuition, sera toujours, en dernière instance, un raisonnement (un *logizesthai*) et non un appel non-motivé.

Il faut aussi préciser, me semble-t-il, que la question méthodologique ne saurait être que partiellement affectée par le fait que l'objet de l'étude soit constitué par les religions vivantes ou par les religions du passé. Car même celles-ci ont été vivantes, et donc elles ne pourraient être approchées que par une méthode sensible, objective et complète; la même sensibilité d'ailleurs qui est requise pour l'approche aux religions vivantes „des autres", la même objectivité qui est requise pour l'approche à la religion „propre"; la même sensibilité qui serait requise de celui qui approcherait les religions sans en partager aucune. Mais à ce dernier propos il faudra ajouter que cette sensibilité ne serait certainement pas possédée par celui qui fonderait sa méthodologie historique sur la présupposition philosophique de l'impossibilité de la religion, voire sur l'absurdité des religions positives, du surnaturel etc. Libre à lui d'avoir cette opinion et de la discuter au point de vue philosophique: mais il ne devra pas, en bonne méthode historique, en faire une motivation de conclusions historiques positives. De plus il est évident, comme nous le disions, que la recherche historique, appliquée à la religion, ne pourra être que „désintéressée": mais cela ne signifiera pas qu'elle doit être fondée sur l'insensibilité, ni qu'elle doit rester positivement fragmentaire par rapport aux autres manifestations de l'esprit, à l'intérieur de la religion qu'on est en train d'étudier ou dans le cadre comparatif général. Au contraire, quand la recherche

historique aura accompli ses tâches avec le sentiment de sa legitimité méthodologique, elle aura contribué de sa part à témoigner des plus hautes instances de l'esprit, celles de la vérité et du bien, par rapport auxquelles nul homme, donc nul historien ne pourra se sentir „désintéressé".

Nous croyons aussi qu'à ce propos il faudra s'entendre sur la portée du terme „science de la religion". Il nous semble qu'il faut distinguer entre la „science de la religion" et la philosophie de la religion: la philosophie de la religion, en tant qu'examen axiologique de la valeur ontologique, métaphysique de la religion et de ses fondements, n'est pas une part de la „science de la religion". Celle-ci doit éclairer les faits religieux, *le* fait religieux, en faisant usage de la méthode historique et des données des sciences auxiliaires, la psychologie religieuse et la sociologie religieuse; si cette recherche réalisée par la „science de la religion" accentuera l'élément et l'intérêt typologique, on pourra aussi parler d'une „phénoménologie de la religion", qui dégage des *structures* (toujours soumises au contrôle historique, qui les rappellera constamment à leurs contextes objectifs, qui sont les contextes historiques). Sur ces structures (et sur ces histoires), ensuite, devra porter la réflexion philosophique, qui pourra en dégager une portée ontologique. Mais on devra en même temps faire attention que cette phénoménologie ne se déguise pas elle-même en philosophie, ou que la philosophie ne se déguise pas en phénoménologie: une confusion qui se réalise dans certains traités de philosophie de la religion qui, au moins pour une moitié, cherchent à établir l'exemplaire de la religion (donc une valeur philosophique) sans faire intervenir le jugement axiologique, le jugement de valeur et de vérité qui est typique de la recherche philosophique. De sa part, la phénoménologie pourra prétendre entrer dans l'*essence* des phénomènes seulement en tant que démonstration positive, historiquement fondée, de ce que ces faits *on été* ou *sont* concrètement, sans se mêler à des considérations plus proprement philosophiques sur une „essence" qui signifierait directement la valeur ultime de ces faits et qui en impliquerait l'évaluation axiologique.

Quant à la psychologie et à la sociologie, il est clair que ces sciences ne sauraient prétendre (comme elles le font souvent) à „expliquer" le fait religieux en méprisant ou plus simplement en ignorant toute la problématique qui ne concerne pas directement l'intérêt psychologique ou sociologique de la recherche. Une histoire qui se resoudrait

dans l'application préalable et déterminante d'une formule psychologique ou sociologique, ne serait qu'une mutilation du réel, en même temps partielle et abstraite: et cela aussi dans le cas où cette „solution" se présenterait comme „historiciste", comme philosophique. Ce serait un cas de l'intrusion d'une philosophie (ici, plutôt, d'un scientisme masqué de philosophie) dans l'approche historique et scientifique aux faits religieux.

Si l'on voulait enfin déterminer d'une façon un peu simplifiée le problème des rapports entre l'histoire des religions et la phénoménologie des religions — un problème qui semble assez actuel —, on pourrait dire que la première s'intéresse au développement des faits, l'autre s'occupe volontiers des structures: de la sorte qu'il arrive que la première fait usage des théories sur le développement pour établir les structures, et la deuxième se sert des structures pour éclairer l'histoire. Il se fait par là que la „méthode historique" critique la phénoménologie faisant valoir que des structures seraient postulées arbitrairement hors de l'histoire; et que la phénoménologie accuse l'„histoire" de perdre de vue l'essence des structures et de la religion.

Nous voici donc ramenés à notre point initial. Si l'on veut éviter le cercle vitieux, il faudra reconnaître que l'histoire et la phénoménologie devront, en bonne méthode et en bonne humilité, renoncer chacune à quelque chose, avant d'avancer leurs respectives plaintes légitimes. Pour ce qui concerne la phénoménologie, nous semble-t-il, on devra reconnaître aux structures avant tout une valeur „heuristique", et seul le contrôle historique constant devra autoriser les limites bien précises dans lesquelles les structures, à commencer par cette grande „structure" qu'est la religion, pourront être légitimement établies. L'uniformité des structures ne sera alors que relative: relative, bien entendu, aux faits historiques, et non pas dans le sens que le faits ne puissent avoir jamais qu'une valeur relative: comme nous le disions, l'historien pourra déjà se rendre compte de la valeur religieuse différente de certaines manifestations religieuses par rapport à d'autres (p. ex. la supériorité d'une prédication prophétique par rapport à une religiosité „païenne" ou folklorique incohérente), mais ce sera surtout le philosophe qui aura à juger axiologiquement sur la proportion (ou l'identité) entre un fait religieux et une valeur religieuse absolue.

Pour ce qui est de l'histoire, elle devra renoncer aux présuppositions de l'historicisme absolu. Que le fait ait une „genèse", qu'il soit dans

l'histoire, qu'il soit histoire, ne pourra signifier *a priori* qu'il soit nécessaire d'exclure toute portée transcendante et ontologique de ce fait et de la structure (relative dans le sens déjà précisé) dans laquelle il s'exprime. Surtout, il faudra éviter de donner comme présupposée à la recherche historique l'identification entre „historique" et „immanent" (dans le sens de l'historicisme absolu et dialectique), ou entre „historique" et „mondain"; il faudra éviter de donner comme présupposé à cette recherche que la „genèse" ait à signifier nécessairement la réduction du religieux à quelque chose qui ne soit pas religieux, qui n'ait qu'une portée „profane". Nous ne disons pas que l'on doive hypostasier dès le commencement des structures ou des valeurs „mystiques", „sacrées", etc.: nous disons que nulle méthode historique ne pourra présupposer l'équation réel = mondain, non-religieux, relatif, économique etc. Au contraire, nous sommes convaincu que déjà une recherche historique objective donnera des indications positives que la portée ontologique des faits religieux est inéliminable et irréductible et que — sans elle — les faits seraient *de fait* méconnus. En tout cas, libre à tous de proposer des „explications" historiques, pourvu qu'elles donnent réponse et satisfaction à toute objection positive, sans justifier de premisses allogènes. Car nul historien ne devrait faire passer pour méthode historique les présuppositions de l'historicisme immanentiste absolu, qui, malgré le nom, n'est pas *la* méthode historique, ni non plus *une* méthode historique, mais une (bien discutable) théorie philosophique. En un mot, les prétentions légitimes de l'histoire, en tant qu'appliquée à la religion, seront mieux reconnues quand on se rendra compte qu'étudier la „genèse" d'un fait, voire de la religion, ne signifie pas l'application *préalable* de théories pour lesquelles „expliquer" et „resoudre" les fais religieux ont le sens (plus ou moins clairement explicite) de les éliminer. Il serait alors presque indifférent si cette élimination aprioristiquement théorétque se ferait en hommage à la vielle théorie de la „personnification" comme „aperception mythique" de la nature, ou en hommage à la psychanalyse, ou à la doctrine dialectique hégélienne, ou à l'évolutionnisme positiviste, ou à la théorie marxiste de la suprastructure.

PUBLICATIONS RECEIVED

Baljon, J. M. S., *Modern Muslim Koran Interpretation* (1880-1960). — Leiden, E. J. Brill, 1961, 135 pp.

Bianchi, U., *Problemi di Storia delle Religioni.* Universale Studium 56. — Roma, Editrice Studium, 1958, 151 pp.

Biezais, H., *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligion.* Acta Universitatis Uppsaliensis, Historia Religionum 1. — Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1961, 267 pp.

Bleeker, C. J., *De Moedergodin in de Oudheid* — Den Haag, Daamen N.V., 1960, 143 pp.

—— *Op zoek naar het Geheim van de Godsdienst. Inleiding tot de Godsdienstwetenschap.* — Amsterdam, J. M. Meulenhoff, 1961, 208 pp.

Charlier, Dom Célestin, *Bijbel lezen met de Kerk.* — Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1961, 348 pp.

Corbin, H., *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shī'ite.* — Corrêa, Buchet/Chastel, 1960, 419 pp.

Eliade, M., *Mythen, Träume und Mysterien.* — Salzburg, Otto Müller Verlag, 1961, 344 pp.

Exiguus-Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik von W. M. Petri S.I., *Dionysius* bearbeitet und herausgegeben von Hans Foerster. — Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960, 533 pp.

Holm, Søren, *Religionsphilosophie.* — Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, 338 pp.

Hornus, J. M., *Evangile et Labarum.* — Genève, Labor et Fides, 1960, 195 pp.

International Bibliography of the History of Religions for the year 1957, compiled by Th. P. van der Steen. — Leiden, E. J. Brill, 1961, 129 pp.

Jomier, J. *Bijbel en Koran.* — Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1960, 127 pp.

Kristensen, W. Brede, *The Meaning of Religion,* with an introduction of H. Kraemer. — The Hague, Martinus Nijhoff, 1960, 532 pp.

Lissner, Ivar, *Aber Gott war da, so lebt der Mensch seit sechs hundert tausend Jahren.* — Olten und Freiburg im Bresgau, Walter Verlag, 1960, 354 pp.

Montgomery Watt, W., *Muhammad, Prophet and Statesman.* — Oxford, Oxford University Press, 1961, 250 pp.

Poll, W. H. van de, *De Oecumene.* — Roermond en Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1961, 135 pp.

Samothrace, Volume 2, 1, *The Inscriptions on Stone* by F. M. Fraser, 163 pp.; Volume 2, 2, *The Inscriptions on Ceramics and Minor Objects* by Karl Lehmann, 154 pp., Excavations conducted by the Institute of Fine Arts, New York University — Bollinger Series LX, 2, 1; 2, 2. Pantheon Books.

Sarfatti, G., *The Tables of the Convenant as a symbol of Judaism* — Tarbiz Vol. XXIX, July 1960.

Sixma van Hiemstra, F. S., *Influences Gnostiques et Cathares sur l'architecture gothique.* — Le Cercle du Livre, 1960.

Sources Orientales IV, *Le Jugement des Morts.* — Paris, Editions du seuil, 1961, 295 pp.

Symbolik der Religionen, herausgegeben von Ferdinand Herrmann — Stuttgart, Anton Hiersemann.

I H. Köster, *Symbolik des Chinesischen Universismus,* 1958, 104 pp.
II R. Paret, *Symbolik des Islam,* 1958, 96 pp.
III E. L. Ehrlich, *Kultsymbolik im alten Testament und im nachbiblischen Judentum,* 1959, 143 blz.
IV W. Kirfel, *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus,* 1959, 167 pp.
V W. Kirfel, *Symbolik des Buddhismus,* 1959, 128 pp.

Wallis Budge,, E. A., *Osiris, the Egyptian Religion of Resurrection.* — New York, University Books, 1961, 440 pp.

West, Norman, *Islam and the West, The Making of an Image.* — Edinburgh, The University Press, 1960, 443 pp.

Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism.* — University of London, The Athlone Press, 1960, 234 pp.

Anales de la Facultad de teologia No. 12, Pontificia Universidad Catolica de Chile.

Archives de Sociologie des Religions No. 10, Juillet-Décembre 1960.

Bulletin Signaléthique, Centre National de la Recherche Scientifique, Volume XIV, 3e Partie, No. 2, 3, 4. 1960 (Philosophie, Sciences Humaines).

The Catholic Historical Review, April, July, October 1960.

Folklore, Volume 71, September, December 1960.

The Hibbert Journal, July, October 1960.

Inter-American Review of Bibliography, Revista Interamericana de Bibliografía, — Washington D.C., January 1960, Vol. 9; June 1960.

The Journal of Ecclesiastical History, Vol. XII, No. 1, April 1961.

Nova Historia, Rasegna di cultura storica fondata nel 1949, Anno XII: 3, Settembre-Dicembre 1960.

Saeculum, Band 11, Jahrgang 1960, Heft 1/2.

Teologia y Vida, Volumen 1, Numero 3, La Eucaristia.

Theologische Zeitschrift herausgegeben von der Theol. Fak. d. Un. Basel, Heft 5, Sept./Okt. 1960, Jrg. 16; Heft 6, Nov./Dez. 1960, Jrg. 16; Heft 1, Jan./Febr. 1961, Jrg. 17.

St. Vladimir's Seminary Quarterly, Vol. 4, Number 1, 2-3.

ZARATHUŠTRA - PRIESTER UND PROPHET

Neue Aspekte der Zarathuštra- bzw. Gāthā-Forsching. *)

VON

DR. KURT RUDOLPH

Leipzig

Joachim Wach, der sich 1924 als erster an der Alma Mater Lipsiensis in der Philosophischen Fakultät für Religionswissenschaft habilitierte und dann durch die nationalsozialistische Barbarei gezwungen wurde, seine geliebte Lehrstätte zu verlassen, schreibt in seiner großen „Religionssoziologie" (Tübingen 1951) über den Priester: „Die Autorität des Priesters beruht auf dem Charisma seines Amtes. Die Berufung, nicht der Ruf charakterisiert den Priester, obgleich selbstverständlich solch ein Ruf, vermeintlich oder tatsächlich, im Einzelfall der Beginn des priesterlichen Lebens sein kann" (410). Als seine Hauptfunktion gilt die Verrichtung des Kultes und der heiligen Riten; von daher leiten sich seine verschiedenen administrativen Obliegenheiten her, wozu auch die Hütung der Tradition und des heiligen Wissens gehört (416f). Dem Priester wird nun vielfach der Prophet gegenübergestellt; dieser als eigentlicher Charismatiker der im Auftrag einer Gottheit seine Botschaft verkündigt und allein von daher seine Autorität empfängt, wird oft zum Gegner des 'beamteten' und herkömmlichen Priesters. „Der Kampf zwischen Charisma und Amt, Spiritualismus und Kirchlichkeit, bzw. zwischen Prophet und Priester", sagt Wach, „gehört zu den fesselndsten Phasen in der Geschichte der Religionen" (411). Als „Gewissen" der Gemeinschaft deutet der Prophet Vergangenheit und Zukunft, den Kairos; deshalb ist die Eschatologie meist ein Hauptthema prophetischer Verkündigung (396). Dabei kann er die „traditionelle Sprache seiner Religionsgenossen gebrauchen oder — er verzichtet auf sie" (397). Während man früher gewöhnlich den Propheten als einen antikultischen „Protestanten" ansah, weiß

*) Vorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahren für „Religionsgeschichte und Vergleichende Religionswissenschaft" an der Philosophischen Fakultät der Karl-Marx-Universität Leipzig.

man heute, daß Prophetie durchaus kultgebunden sein kann, auch die großen Propheten des AT machen darin nur selten eine Ausnahme, und wir werden sehen, daß das auch bei Zarathuštra zutrifft. Da das Wirken eines Propheten, „das prophetische Prinzip", wie es Tillich nennt, überwiegend revolutionären Charakter trägt, gehen davon geschichtliche Wirkungen aus; der Prophet kann so zum Religionsstifter, Reformator oder Sektenführer werden (397).

Diese Kennzeichnung von Priester und Prophet trifft durchaus zu; trotzdem entsteht, wenn man von der Einzelforschung herkommt, doch die Frage, ob die Entgegensetzung von Priester und Prophet immer zurecht besteht. Die religionssoziologische Typologie — und Wach war vor allem ein glänzender Meister in dieser Methode — muß auf alle Fälle an das historische Material gebunden bleiben. Sollte es nun auch nachweisbar sein, daß Priester und Prophet sich in einer Person vereinigen können, so muß das dann entsprechend berücksichtigt werden. Einen solchen Fall finden wir in Zarathuštra, den man zu den sogen. „Religionsstiftern" rechnet (Wach, a.a.O. S. 388 f.). Ihm wenden wir uns jetzt zu, und damit auch einem der umstrittensten Probleme der Religionsgeschichte überhaupt, insbesondere der iranischen. Wir werden dieses „Zarathuštra-Problem" im Rahmen unseres Themas von drei Punkten aus angehen: die Quellenfrage, das Problem von Zeit und Ort, und das der sozialen und religionsgeschichtlichen Stellung Zarathuštras. Dabei werde ich mich jeweils bemühen, den forschungsgeschichtlichen Stand der einzelnen Probleme zu kennzeichnen.

Von der Forschung allgemein akzeptiert und Ausgangspunkt jeder Arbeit über den iranischen Propheten sind die von ihm herstammenden „Singstrophen" [1]), die Gāthās. Sie sind die einzige historische Quelle, die wir über ihn und von ihm besitzen. Zeitgenössische außeriranische Quellen besitzen wir nicht. Weder die ältesten iranischen Inschriften, d.h. die altpersischen Achämenidentexte, noch Herodot, der uns so manches über die persische Kultur, Religion und Geschichte erzählt, erwähnen Zarathuštra. Zum ersten Mal taucht der Name des „persischen Weisen" Zoroaster (Ζωροάστρης), eine auf das Westiranische zurückgehende Form, offenbar bei Xanthos dem Lyder (um 450) auf, so wie uns Diogenes Laertius überliefert (2, 2); dann weiß

1) P. Thieme, ZDMG 107, 1957, S. 93.

Platons Schule etwas von ihm (Eudoxos von Knidos, Hermodoros, Aristoteles).[2]) Alles das ist aber von Mythos und Legende gestaltet, meist Wunschbild von der morgenländischen, angeblich uralten Weisheit und ihrem Künder. Mit Hilfe kritischer Prüfung kann man allerdings eine Reihe interessanter Hinweise auf einzelne Lehren, nicht des Zarathuštra, aber seiner späteren Anhänger finden, wie es ja schon C. Clemen[3]) und vor allem E. Benveniste[4]) getan haben.

Die einheimische Zarathuštra-Legende, deren Anfänge wir schon in den Yäšts des Awesta greifen können (13, 88-95), bieten uns erst die mittelpersischen Werke *Dēnkart*, eine zoroastrische „Enzyklopädie" (Menasce) und *Zātspram* (9. Jh.) in seinen „Ausgewählten Schriften (vičitakīha). Von beiden zehrt dann das neupersische *Zartuštnāmeh* aus dem Jahre 1278. Wir können hier nicht dieses farbenprächtige mit orientalischer Üppigkeit ausgestaltete Leben und mit frommer Phantasie geschmückte Bild Zoroasters wiedergeben; eine Untersuchung über „die Person Zarathuštras in Leben und Glauben seiner Gemeinde", wie sie Tor Andrae für Mohammed geleistet hat, wäre dazu nötig.[5]) Gehen wir stattdessen dazu über zu fragen, was die historisch-kritische Forschung über Zeit und Heimat des geschichtlichen Zarathuštras zu ermitteln versucht hat.

Die Bestimmung der Zeit Zarathuštras ist wohl das schwierigste und bisher noch nicht restlos gelöste Problem; ganze Generationen von Iranisten und anderen Forschern haben sich schon darum bemüht[6]). Das hängt zunächst damit zusammen, daß außeriranische,

---

2) Die Stellen bei C. Clemen, Fontes religiones persicae, Bonn 1920; Jackson, Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran, London 1899, 2. Aufl. New York 1928, S. 14 ff. u. 150 ff.; Moulton, Early Zoroastrianism, 1913, S.

3) Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Gießen 1920 (unkritische Darstellung).

4) The Persian Religion according to the Chief Greek Texts, Paris 1929 (heute noch gültige Bearbeitung).

5) Jackson hat das gewissermaßen schon vorweggenommen in seiner sich eng an die einheimische Tradition anschließenden Darstellung Zarathustras (s. Anm. 2).

6) Hertel, Joh., Die Zeit Zoroasters, 1924; Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 1938, Kap. 2; Herzfeld, Zoroaster and his World, Princeton 1947, Band 1, Kap. 1; Henning, Zoroaster, Oxford 1951, S. 37 ff.; Hildegard Lewy, The Genesis of the Faulty Persian Chronology, in: JAOS LXIV, 1944, S. 197-214; Calendrien Perse, Orientalia 10, 1941; S. H. Taqizadeh, The Era of Zoroastre, JRAS 1947, S. 33-40; F. Altheim, Das Jahr Zarathustras, ZRGG VIII, 1956, S. 1 ff.

d.h. griechische Überlieferung nur mythisch legendäre Nachrichten über Zarathuštras Lebenszeit besitzt, bei der bereits die zoroastrische oder mazdayasnische [7]) Weltalter-Spekulation Pate gestanden hat. Der erwähnte Xanthos von Lydien setzt Zarathuštra 6000 Jahre vor Xerxes Invasion in Griechenland an, der Platoniker Hermodoros 5000 Jahre vor Trojas Zerstörung, Eudoxos aus Knidos, Aristoteles und Plinius senior 6000 Jahre vor Platon. Wir können aus diesen Angaben soviel entnehmen, daß man keine eigentlichen historischen Kenntnisse über Zarathuštras Lebenszeit besaß, sondern bereits von der gläubigen Überlieferung der Zoroastrier abhängig ist. Diese bringt nämlich Zarathuštras Auftreten tatsächlich im Rahmen einer großartigen Zeitalterlehre unter, die in der mittelpersischen Literatur niedergelegt ist (Bundahišn I, Dēnkart VII, 15 f.; Bīrūnī, Chron. p. 14). Ihr Welten-Jahr besteht einmal aus 9000 (d.i. ein Zyklus von 3×3000), zum anderen aus 12 000 (Zyklus von 4×3000) Jahren. Zarathuštra erschien nach der einen Lehre am Anfang des 6. Jhtsd., genauer zwischen dem 2. und 3. Zyklus, als der Böse Geist (Ahriman) in die gute Schöpfung Ōhrmazds einbrach; nach der anderen, m.E. sekundären, Version, am Anfang des 9. Jhtsd., d.h. zwischen 3. und 4. Zyklus, indem er damit das letzte eschatologische Stadium einleitete (eine deutlich eschatologische Deutung). Die Griechen haben also diese Spekulationen benutzt und vermutlich in ihre Dienste gestellt, worauf wir hier nicht weiter eingehen können. [8])

Die einheimische Tradition besitzt aber noch eine andere Angabe, die sich mitten unter den mythologisch-chiliastischen Spekulationen findet und dadurch mehr Glaubwürdigkeit zu beanspruchen scheint, nämlich daß Zarathuštra 258 Jahre vor Alexander dem Großen, genauer der „Ära Alexander" (ta'rīh al-iskandar) „erschienen" (ẓahara) sei: so sagt es al-Bīrūnī (Chron. p. 17) und ähnlich die mittelpersischen Werke Ardāi Virāz [9]) und Zātspram [10]). Aus der Herrscherliste im

---

7) E. Herzefeld: mazdayasnisch = synkretistische, polytheistische Form der iranischen Religion; H. Lommel: zoroastrische = nachzarathustrische Form der Religion Zarathustras, ebenso Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 1959, S. 13 ff.

8) Vgl. Nyberg, op. cit. 29 ff.; Altheim, Zarathustra und Alexander, Fischer Bücherei 329, Hamburg 1960, S. 53 ff.

9) Kap. 1, 1-5 Haug-West S. 141; jetzt bei Widengren, Iranische Geisteswelt, Baden-Baden 1961, S. 309 f.

10) Kap. 23, 12 (West, SBE 47 = Pahlavi Texts, part V, Oxford 1897, S. 166.

Bundahišn (Kap. 34, 7-8) läßt sich ermitteln, daß das „Kommen der Religion" (mātān-dêēn) 272 Jahre vor dem Tode Alexanders erfolgte [11]). Nimmt man diese Angaben ernst, so werden die Probleme sehr verwickelt, denn es will nicht recht gelingen, diese relative Chronologie in die absolute Chronologie der orientalischen Geschichte einzubauen. Da mit der „Ära Alexanders" die seleukidische Ära gemeint ist, die Herbst 312 v. Chr. einsetzt [12]), kommt man auf das Jahr 570 [13]), wobei man jedoch noch nicht weiß, welcher Zeitpunkt im Leben Zarathuštras damit gemeint ist. Nach der mittelpersischen Tradition hatte Zarathuštra im 30. Lebensjahr seine erste Konferenz mit Ahura Mazdā, im 42. Jahr gelang es ihm, seinen (30 jährigen!) Gönner Vištāspa zu gewinnen, mit 77 Jahren sei er im Kampf gegen nomadische Horden (Tūrer, „weiße Hunnen") in Balḫ gefallen. Allgemein nimmt man an, daß mit „Erscheinen" (Ẓuhūr) die erste Offenbarung Zarathuštras gemeint ist, seine Geburt fiele dann ins Jahr 600 (bzw. 599), sein Tod 523 [14]). Die traditionellen Lebensdaten sind jedoch unzuverlässig, besonders die Zahl 30 ist, wie selbst E. Herzefeld zugibt, „a mythical pattern" [15]); dasselbe gilt für das Bekehrungsdatum Vištāspas, das übrigens nach einer anderen Überlieferung ebenfalls ins 258. Jahr vor Alexander versetzt wird!

Zu diesen Schwierigkeiten gesellt sich noch eine weitere. Es ist nämlich mit der Angabe „vor Alexander" noch nicht erwiesen, ob damit der Beginn der seleukidischen Ära gemeint ist, wie es offensichtlich einmal Bīrūnī interpretiert hat. Der z.Zt. vorzüglichste Kenner der iranisch-persischen Chronologie, Taqizadeh, lehnt diese Interpretation als Irrtum Bīrūnīs ab, den dieser übrigens selbst widerrufen hat [16]). Taqizadeh und Hildegard Lewy [17]), denen sich W. B. Henning

---

11) West, SBE V = Pahlavi Texts, Part I, Oxford 1880, S. 150.

12) So Lietzmann-Aland, Zeitrechnung, S. 7; Altheim, ZRGG VIII, S. 6: 1. Nisan 311.

13) J. Finegan, Archeology of World Religions, Princeton 1952, S. 81 f.

14) Altheim, a.a.O. trägt sicher vor 598/99 unter Heranziehung einer Nachricht des Porphyrius nach der arabischen Übersetzung des Eutychios von Alexandrien (± 916). Theodor b. Kōnai, (Pognon, Inscr. mand. 2, 113, 6 f.) tradiert, daß Z. 628 Jahre vor Christus gelebt habe; vgl. Herzfeld, op. cit. S. 19.

15) Herzfeld, op. cit. S. 15 f.; auch Vištāspa war 30 Jahre alt als die „Religion kam" (Bundahišn c. 34, 7). Vgl. Jesus und Buddha.

16) BSOS X, S. 129 f.; vgl. auch Henning, Zor. S. 41. Die seleukidische Ära war in Persien nie als „Ära Alexanders" bekannt (ib.). Taqizadeh, a.a.O. S. 33-40.

17) S. die Lit. angaben in Anm. 6.

anschließt, beziehen die Zahl 258 auf Darius' III. Tod, der zugleich die Thronbesteigung Alexanders bedeute (330/1), und kommen so auf 587/8 als dem „Jahr Zarathuštras". Addiert man nun die 14 Regierungsjahre Alexanders [18]) zu den 258 Jahren hinzu, so erhält man die erwähnten 272 Jahre des Bundahišn. Je nachdem wie man diese Zahlen mit den traditionellen Angaben über die entscheidenden Lebensabschnitte Zarathuštras in Zusammenhang bringt, gelangt man zu drei verschiedenen Daten Zarathuštras: 630-553, 628-551 und 618-541 [19]).

Damit ist jedoch noch nicht alles dazu gesagt, denn die Ansetzung der Thronbesteigung Alexanders ist umstritten und wird von einer Reihe Forscher nicht akzeptiert. Herzfeld setzt deshalb Zarathuštra zwischen 570 und 500 an; Altheim 599/8-522; Duchesne-Guillemin bezieht das umstrittene Datum auf das Eindringen Alexanders ins Perserreich [20]).

Man sieht also daß wir weit davon entfernt sind, auch auf Grund dieser merkwürdigen Zahl 258 — die übrigens bei den Griechen völlig unbekannt ist — irgendein sicheres Datum Zarathuštras zu ermitteln, wie z.B. Altheim laufend vorträgt. Wenn man will, kann man höchstens daraus schließen, daß Zarathuštra im 7./6. Jh., also um 600 etwa gelebt haben kann [21]). M. E. ist es jedoch besser, diese Zahl mit Mißtrauen zu betrachten und sie aus dem Spiele zu lassen. Gewichtige Gründe sind bereits von E. Meyer [22]), Alfred Christensen [23]), H. Lommel [24]) und H. S. Nyberg [25]) gegen die Parsentradition vorgebracht worden, so daß ich vorziehe andere Erwägungen anzustellen, um die Zeit Zarathuštras festzustellen.

Von vornherein auszuscheiden ist die These, daß der genannte Vištāspa mit dem Vater Darius des Großen Hystaspes identisch ist, wie es Hertel und Herzfeld annehmen. Dafür fehlen bis ins 4. Jhdt.

---

18) Vgl. Bundahišn c. 34, 8 (West, SBE V, S. 151).

19) Henning, a.a.O. S. 41 f. Bevorzugt wird 618-541 (Whitley in NUMEN IV, 1957, 215 ff.) u. 630-553 (W. Hinz, Zarathustra, Stuttgart 1961, S. 24 f.).

20) König, Religionswiss. Wörterbuch Sp. 945.

21) Vgl. auch Henning, Zor. S. 35 f. Meillet schloß sich West an, der die Geburt Z.s. um 660 ansetzte (nach Bund. 34, 7 f.: 272 Jahre vor Alexanders Tode bezieht sich auf die erste Offenbarung Z.s.).

22) KZ 42, 1909, S. 1 ff.

23) Act. Orient. IV, S. 86.

24) Die Religion Zarathustras, Tübingen 1930, S. 4 ff.

25) RAI, S. 35 ff.

n. Chr., wo Ammianus Marcellinus [26]) zum ersten Male diese Identifizierung vorträgt, jegliche Zeugnisse; auch die iranische Tradition schweigt darüber. Außerdem widersprechen alle historischen und philologischen Gegebenheiten dieser Ansetzung Zarathuštras in die Achämenidenzeit [27]). Möglich ist, daß Darius' Vater, der in Ostiran herrschte [28]), nach dem Glaubenshelden der Gāthās benannt worden ist [29]), womit ein Hinweis auf zoroastrische Traditionen im Hause des Darius gegeben wäre.

Es bleiben nur allgemeine Erwägungen übrig, denn eine zeitlich-chronologische Ausdeutung der Gāthās ist, wie erst kürzlich H. Humbach wieder energisch hervorgehoben hat [30]), abzulehnen. — Da der Gottesname Ahura Mazdā auf Zarathuštra zurückgeht, muß ein gewisser Spielraum gegeben sein, der es ermöglichte, daß dieser Name nach Westiran und an den Achämenidenhof gelangte [31]). Dasselbe wird erfordert, wenn man die Ausbildung des westiranischen Synkretismus (Mazdāismus) und die Rolle der Magier dabei berücksichtigen will. Die Belege für den zoroastrischen Gottesnamen aus den altorientalischen Texten des 8. und 7. Jhdts. (mazdaku, assara mazaš), die hier früher oft herangezogen worden sind, sind wertlos, da sie nicht iranischer Herkunft sind. [32]) Vor den medischen und persischen Großreichsbildungen muß Zarathuštra jedenfalls gelebt haben [33]), d.h. vor der Vereinigung von West- und Ostiran (s. gleich). Die, wie wir sehen werden, altertümliche Sprache Z.s. rückt ihn in die Nähe altarischer Dichtkunst; das trifft auch inhaltlich zu. Von dieser Sicht her, hatte schon seinerzeit Chr. Bartholomae dafür plä-

---

26) Hist. LXXIII 6. 32 (Clemen, Fontes S. 84).

27) Vgl. bes. Henning, Zor. S. 4-7; Nyberg S. 356 ff.

28) H. H. von der Osten, Die Welt der Perser, Stuttgart 1956, S. 69 f.

29) So bereits Moulton, a.a.O. S. 88.

30) Die Gathas des Zarathustra, Heidelberg 1959, Teil I, S. 14 f.; vgl. bereits Lesný in Arch. Or. II, 1930, S. 95 ff. (Zarathustras Leben und Zeit im Lichte der Gāthāüberlieferung).

31) Ich lege besonderen Wert darauf, daß das ap. *mazdāh (aus gath. mazdāᶜah) ein Reflex der ostiranischen Religionspropaganda gewesen ist (s. Kuiper, IIJ I, 1957, S. 95).

32) Vgl. dazu A. Ungnad. OLZ 1943, Sp. 193 f.; F. W. König, Älteste Geschichte der Meder und Perser (DAO 33, 3/4), Leipzig 1934, S. 55 ff.; Nyberg RAI S. 44 f.; Duchesne-Guillemin, Zoroastre, Paris 1948, S. 107 f.; Hinz, a.a.O. S. 91 u. 256 f.

33) Vgl. auch H. H. Schaeder in: Corolla. L. Curtius zum 60. Geburtstag, 1937, I, S. 198; von Wesendonk, ZII 9, 1932, S. 30.

diert, Zarathuštra „mindestens rund 900 n. Chr." anzusetzen [34]). Ähnlich Ed. Meyer (spätestens um 1000 v. Chr.) [35]), O. G. von Wesendonk (9/10. Jh.) [36]) und H. H. Schaeder („nicht wesentlich später als um die Jahrtausendwende" [37]). Man braucht jedoch nicht so weit hinauf zu gehen, um zu erklären, daß in Westiran und in Griechenland im 5./4. Jh. bereits keine historische Kenntnis mehr von Zarathuštra vorhanden ist. Die *alte* religiöse Tradition der Zarathuštrier hat, wie bei allen sog. Religionsstiftern, keinerlei Interesse an einer Biographie ihres Meister gehabt. So nehme ich an, daß Zarathuštra im *9./8. Jh.* und zwar *in Ostiran* aufgetreten ist (s.u.) [38]). Dafür sprechen auch alle gesellschaftlichen und historischen Voraussetzungen, die wir auf Grund der Gāthās für ihn voraussetzen müssen. Da das von Markwart im 8.-6. Jhdt. v. Chr. angenommene vorpersische *Königreich von Chorasm* (Herodot: Khwarezmias) durch sowjetische Ausgrabungen archäologisch gesichert worden ist [39]), kann Zarathuštra nur v o r dessen Entstehung gelebt haben [40]).

Fragen wir nun nach diesen Überlegungen nach der *Heimat Zarathuštras*. Auch diese war und ist teilweise noch umstritten, aber in den letzten Jahren hat sich hier doch eine größere Übereinstimmung der Forscher herausgestellt. Die ältere Forschung hielt sich größtenteils an die Angaben der mittelpersischen Überlieferung und lokalisierte Zarathuštra zunächst in Nordwestiran, entweder in Medien oder Atropatene (Āzerbeidschān) [41]. Da aber eine Reihe Texte, besonders auch antike, Zarathuštra in Baktrien, also in Ostiran, wirken lassen [42]), versuchte man diesen Widerspruch dadurch auszugleichen, daß man Zarathuštra aus seiner westiranischen Heimat auf Grund von Ver-

---

34) Zarathustras Leben und Lehre, Heidelberg 1920, S. 11.

35) KZ 42, 1909, S. 1-27; auch C. Clemen, ZMR 40, 1925, S. 45-56 (Auseinandersetzung mit Hertel).

36) Weltbild der Iranier, München 1933, S. 61 f.

37) Corona 9, 6 (1940), S. 601.

38) Duchesne-Guillemin, Zor. S. 12 („Tout ce qu'il pourra retenir de positif est que Zarathustra a dû vivre, entre le Xe et le Ve siècle avant J. C, «quelque part en Iran»"); Widengren, NUMEN II, 1955, S. 58; Iran. Geisteswelt, S. 16 (850-900), 135 (zw. 1000 und 600 v. Chr.).

39) Markwart, Wehrot und Arang, 1938; S. P. Tolstov, Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur, Berlin 1953, S. 114 f.; Henning, Zor. S. 42 f.

40) Dafür tritt auch Tolstov, a.a.O. S. 97 ff. ein.

41) Vgl. Jackson, a.a.O. S. 182 ff.

42) Ibid. S. 186 ff.

folgungen und Mißgunst nach Ostiran fliehen ließ. So Jackson, Bartholomae, Moulton, Lehmann, Reuterskiöld, Pettazzoni. Die letzten Anhänger dieser westiranischen These waren J. Hertel und vor allem E. Herzfeld. Demgegenüber haben neuere Untersuchungen immer mehr die ostiranische Herkunft und Wirksamkeit des iranischen Propheten erkannt und begründet; vor allem durch die Arbeiten von Lommel, Christensen, Nyberg, Henning und Humbach. Die westiranische Tradition gibt, wie es Nyberg ausdrückt nur „ein Stück zoroastrische Kult- und Missionsgeschichte" wieder[43]). Da der Schwerpunkt der persischen Geschichte später im Westen lag, brauchte man den „Glorienschein der Tradition" für die neuen Gebiete. „Wäre eine solche Anknüpfung vorhanden gewesen", argumentiert Nyberg, „so wäre die Gestalt Zarathustras gewiß nicht von geschichtlichen und konkreten Zügen so entblößt worden, wie sie jetzt in den gewöhnlichen Legenden ist"[44]). Für die ostiranische Heimat Zarathuštras sprechen nämlich kurz zusammengefaßt folgende Tatsachen:

1. Die Gesellschaftsform der älteren awest. Texte spricht gegen eine Lokalisierung in Westiran (bes. wichtig sind dabei die Herrschertitel[45]).

2. Es fehlt in den älteren Texten jeglicher vorderorientalischer (babylonischer) Einfluß[46]).

3. Die Sprache der Gāthās und des Awesta sind trotz aller Versuche nicht dem Westiranischen (bes. dem Medischen)[47]) zu zuordnen, sondern dem Ostiranischen, wie bereits Geldner und Bartholomae[48]) gezeigt haben (falls diese Scheidung übrigens für diese Zeit überhaupt im strengen Sinne zutrifft)[49]). Henning zieht die Bestimmung „mitteliranisch" im geographischen Sinne vor (Sprachgebiet um Marv, Herat und Seistan)[50]).

---

43) RAI, S. 46.

44) Ibid. S. 47; 401 f.; Widengren, NUMEN, II, S. 58. Es sei erwähnt, daß E. Lehmann in: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl. hrs. v. A. Bertholet u. E. Lehmann, 1925, II, S. 204 f. gerade die ostiranische Tradition für spätere Theologie hält (?)

45) Nyberg, RAI S. 48 f.

46) Vgl. Moulton, S. 86 ff.; Schaeder, Corona 9, 6, S. 581 f.

47) So Meillet, Tedesco, Herzfeld.

48) Zum altiranischen Wörterbuch, 1906, S. 16 ff.; Lommel, a.a.O. S. 6 f.; Nyberg, RAI, S. 50 mit Anm. S. 437.

49) Nyberg, RAI, S. 50; Wesendonk, a.a.O. S. 55; vgl. Henning, S. 43.

50) Zoroaster S. 44.

4. Zarathuštras Wirkungsbereich wird im Awesta mit dem mythischen Ausdruck *„Airyanəm Vaējō"* (mp. Ērān-vēj; vermutlich „arisches Land") bezeichnet [51]). Die genaue Ortung dieses „heiligen Landes der Arier" ist zwar schwierig, aber die schon seinerzeit von Markwart [52]) vorgenommene Identifizierung mit Chwarizm (Chôresm, ap. Huvārazmī) am Unterlauf des Oxus, dem alten Amudarya (aw. Dāitya) hat sich durch philologische und archäologische Untersuchungen bestätigt (W. B. Henning [53]) und S. P. Tolstov [54])). Jedenfalls ist es im nördlichen Ostiran zu suchen [55]), nicht, wie früher verschiedentlich angenommen wurde, in Baktrien[56]) oder Afghanistan[57]). Auch die von Bartholomae [58]) und Geldner [59]) auf Grund der in der zoroastrischen Eschatologie eingeschlossenen Tradition angenommene Meinung, daß das Wirkungsfeld Zarathuštras in Sīstan, am Hamunsee und am Helmend zu suchen sei, ist nicht haltbar da hier die spätere persische Tendenz deutlich zu Wort kommt [60]).

5. Der geographische Horizont des Awesta ist auf Ostiran beschränkt, wie besonders Vidēvdāt Kap. 1 lehrt [61]). Es begegnet weder Medien noch Āzerbeidschān oder die Persis. Der westlichste Ort, der sich in dieser Länderliste findet, ist Ragha (Rai). Auch die Interpretation der Yašts legt das nahe (vgl. Christensen und Nyberg).

---

51) Vgl. Yašt 5, 17 f. 104; 10, 14; 15, 2; Vd. 1, 1 f.; Benveniste, L'Ērānvež et l'origine legendaire des Iraniens, BSOS VII, 1934, S. 265-274; Nyberg, RAI 326 f. u. 400 f.; Henning, S. 42 ff.

52) Ērānšahr (Abh. d. Gött. Ak. d. Wiss. 1901, phil.-hist. Kl.N.F. III, 2), S. 118 u. 155.

53) Zor. 44 ff.; ZDMG 90, 1936, S. *27-*35; Handbuch der Orientalistik ed. B. Spuler, IV, 1, S. 56 ff., 81 ff., 169 ff. Gegen Altheim, ZRGG VIII, 1956, S. 2 ff. s. ibid. S. 115 Anm. 2. Henning meint allerdings nicht das Chwarizm der späteren Zeit, sondern das Gebiet um Marv. und Herat. Gerschevitch, op. cit. S. 14 spricht daher von „Groß-Chorasmien". Vgl. auch Hinz S. 26.

54) A.a.O. S. 96 ff.

55) W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, 1882, S. 31 f. setzt es an den oberen Jaxartes (Ferghāna).

56) Moulton, a a.O. S. 83 f., 90; W. Wüst, ARW 36, S. 237; Altheim, a.a.O. S. 14. Hinz S. 27 (nun Heimat Zarathustras).

57) N. Söderblom, Der lebendige Gott, 1942, S. 220; vgl. auch Lommel, S. 6.

58) Zarathustras Leben S. 9.

59) Die orientalischen Literaturen (Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart I, 7), 1906, S. 221.

60) Vgl. auch Nyberg S. 304 f.

61) Vgl. dazu Nyberg S. 313 ff., 400 f.; Henning S. 43; Duchesne-Guillemin Ormazd et Ahriman, Paris 1953, S. 7; Tolstov, op. cit. S. 97 ff.

Wir sehen also, daß Zarathuštra im ostiranischen Steppenland, im Gebiet des Oxus und Jaxartes gelebt und gewirkt hat. Es ist das Gebiet, das an die Weite der asiatischen Steppe grenzt und später von Kyros und Dareios wiederholt gegen die einbrechenden Nomadenvölker verteidigt und geschützt werden musste (achämenidische Grenzwehren). „Diese Landschaft", schreibt H. H. von der Osten, „war für eine Weidewirtschaft vortrefflich geeignet. Die Oasenstriche boten den Hirten samt ihrem Vieh nicht nur willkommene Ruhequartiere, sondern ermöglichten zugleich auch eine beschränkte Acker- und Gartenbestellung. Die Täler von Badakhschan sind zudem reich an Türkisen, Lapislazuli und Karneolen, und der Tien Schan enthält sogar Gold. Früh schon wurden diese Bodenschätze zu wichtigem Handelsgut". [62])

Dies alles stimmt zu den Verhältnissen, wie wir sie aus den Gāthās und dem ältesten Awesta kennen. Seßhafte Viehzüchter mit beschränkten Ackerbau (der erstmalig Y 42, 2 auftritt): *vāstrya.fšuyant-* (*vāstra-* „Weide", „Futter"; *vāstar* „der Hirte"; *fšar-* „fett machen", „viehzüchten") [63]). Rinder und Pferde stehen im Mittelpunkt (vgl. die Namenbildungen mit *-aspa* „Roß, Pferd": Vištāspa, Pourušaspa, Jāmaspa u.a.); auch das Kamel spielt, wie noch heute, seine Rolle, wie Zarathuštras Name selbst zeigt (*-uštra* „Kamel"; sein Schwiegervater hieß Frašaoštra). Schon seit der 2. Hälfte des 3. Jhtsds. ist die Viehzucht und der Hackbau in diesen Gebieten nachweisbar (Su-Jarghan-Kultur). Die in der Wende zum 1. Jhtsd. in Ostiran einbrechenden *Indoarier*, die sich über die alten Kulturen legen, sind vornehmlich Viehzüchter, zunächst nomadischer, bald aber auch zunehmend seßhafter Art [64]). Durch die sowjetischen Ausgrabungen sind am unteren Oxus in Chwarizm, sog. *„Wohnmauersiedlungen"* zu Tage gekommen, die deutlich eine seßhafte Bevölkerung mit vorwiegender Viehzucht voraussetzen; [65]) sie lassen sich seit dem 8.

---

62) Die Welt der Perser, S. 10 f.; vgl. auch Fr. Machatschek, Landeskunde von Russisch-Turkestan, Stuttgart 1911; A. Schultze im Handbuch der geographischen Wissenschaften, Band VII, S. 211 ff.; Hinz S. 28 ff.

63) Vgl. dazu Nyberg 90, 193 f. (nicht überzeugend); Lommel, Z. S. 246 ff.; von Wesendonk, S. 53; Söderblom. a.a.O. S. 172, 180, 219 ff.; auch J. Hertel, Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas, Leipzig 1929, S. 29, 211 Anm. 3; Altheim, Zarathustra S. 23.

64) Vgl. dazu Tolstov, a.a.O. S. 73 ff., 100 ff.; v. d. Osten, S. 42 ff.

65) Tolstov S. 103 ff., 111 ff.; Altheim, Zar. S. 22 f.; vgl. auch v. d. Osten,

Jhdt. nachweisen, und im 2. Kap. des Vidēvdāt (V. 33-38) stellt der berühmte var(a)- des Urkönigs Yima offenbar eine solche Anlage dar. [66]). Aus der gleichen Zeit stammen auch die ersten großen Bewässerungsanlagen, die Weide- und Ackerwirtschaft bezeugen [67]) und eine geordnete Gesellschaft, eine sogen. „militärische Aristokratie" notwendig machen [68]).

Dazu tritt die Auseinandersetzung mit den nomadischen Viehbesitzern, die gerade in diesen Grenzgebieten, das dauernd dem Zustrom aus den Steppen Asiens offen stand und wiederholt Durchgangsort entscheidender Nomadeneinbrüche gewesen ist, eine ständige Plage gewesen zu sein scheint, wie auch noch in jüngerer Zeit [69]). Die seßhafte Bevölkerung muß diesen räuberischen, Vieh und Land heischenden Horden gegenüber ihr Weideland und Besitztum, das „Kulturland" (būmī Y. 37, 1) [70]) verteidigen, daher auch die festungsartigen „Wohnmauer"-Gehöfte. Es ist der *afšuyant-*, der „Feind der (seßhaften) Viehzucht", „der Räubernomade" und *avāstrya-*, der „Gegner der Weidepflege bzw. des Acker- und Gartenbaus", der „Landlose Nomade" („Nichtbauer"), gegen den auch Zarathuštra sich zur Wehr setzt (s.u.).

Von einer „uralten städtischen Kultur", wie sie Fr. Altheim vorschwebt [71]), kann übrigens keine Rede sein; abgesehen vom elamischen- und Zagros-Gebiet im Westen [72]) sind bisher keine Stadtkulturen aus dieser Zeit in Iran nachgewiesen worden [73]). Erst vom 4. Jhdt. v. Chr. ab haben die sowjetischen Ausgrabungen in Chwarizm Städte nachgewiesen, statt der älteren „Hürdensiedlungen" [74]). Zarathuštra und der ältere Awesta kennnen keinerlei städtische Zivilisation. Seit alters (5. Jhtsd.?) sind in Ostiran *nur Dorfkulturen* vor-

---

S. 17 („Gruppenhäuser" aus dem 5/4. Jhsdt.) u. 61 (ähnliches aus der Persis bei Susa). Hinz S. 30.

66) Tolstov, S. 104; auch Widengren, Iran. Geisteswelt S. 264.

67) Tolstov, S. 105.

68) Vgl. ib. S. 107. Nach Christensen, Die Iranier S. 216, ist die Gāthā-Kultur „kleinstaatlich-agrarisch" gewesen.

69) Vgl. Lit. Anm. 58; W. Wüst, ARW 36, S. 245 ff.

70) Vgl. dazu Wüst, a.a.O. S. 240 Anm. 2.

71) Paideuma III, 1949, S. 258 ff.; Zarathustra S. 21 (aber S. 22!)

72) Vgl. dazu H. v. d. Osten, Kap. 3.

73) S. ib. S. 48: „Es liegen zwar Nachrichten über angebliche Städte in Ostiran aus damaliger Zeit vor, aber es fehlen bisher jede konkreteren Angaben."

74) Tolstov, S. 124 ff.

handen gewesen [75]) und dann die Burgen oder Herrensitze der arischen Feudalherren [76]).

In dieser Welt des Kampfes stand Zarathuštra und wir können uns nun seiner sozialen Stellung und Funktion zuwenden. Über *die sozialen Verhältnisse Ostirans* geben uns außer den wenigen archäologischen Zeugnissen nur Begriffsanalysen der Gāthās etwas Auskunft. Es ist eine patriarchalische Hirten- und Bauernkultur, deren Grundlage die Blutsverwandtschaft, der Geschlechterverband ist [77]). Die kleinste Einheit ist die *Großfamilie oder das „Haus"* (g. *dəmāna* 33, 18; jaw.*nmāna*), dann folgt die *Sippe oder das „Dorf"* („Sippenhof": *vīs*, ved. *viś* 33, 18) [78]), es ist der Wohnsitz des Klans, deren Herr das „Sippenhaupt" (*vīspati*, mpers. *vīspuhr*) ist. Der *„Gau" oder die „Gemarkung"* (*šōithra-* 33, 18) entspricht dem späteren Wort für *„Stamm"* (*zantu-; zantupati-* „der Stammeshäuptling"). Als letzte Einheit findet sich das *„Land"* (*dahyu-* 41, 1; 46, 1; 33, 18; *dahyupati- „Landesherr"*) [79]). Der Begriff *Xšathra* i. S. von „Reich" spielt noch keine Rolle [80]).

Neben dieser Einteilung begegnet in den Gāthās noch eine andere, die vielfach für eine Standesgliederung (jaw.*pištra-*) gehalten wird [81]), und zwar für die drei Schichten: „Krieger" oder „Adlige" (*xᵛaētu-*), „Priester" (*airyaman-* „Sodalen") und das einfache Volk, die „Gemeine" (*vərəzəna-*). Das ist jedoch bei genauerem Zusehen zweifelhaft [82]), und es scheint mir, daß mit diesen Begriffen ebenfalls einzelne soziale Verbände gemeint sind, die aber als Opfer- oder Kult-

---

75) V. d. Osten, Kap. 2.

76) Ibid. S. 44 f.

77) Vgl. dazu E. Benveniste, Les classes sociales dans la tradition avestique, JA 221, 1932, S. 117-134; v. Wesendonk, Weltbild, S. 47 ff.; Nyberg, RAI, S. 54 ff., 89 f.; P. Thieme, Mitra and Aryaman, New Haven, Conn. 1957 (Transact. of the Conn. Acad. of Arts and Sciences Vol. 41, 1957), S. 79 f.; O. Klíma, Mazdak, Prag 1957, S. 55 ff., 81 f.; mit Vorsicht Herzfeld I, S. 110 ff. (vermengt ost- und westiranische Verhältnisse!).

78) Apers. vith bez. die Burg oder den Hof des Großkönigs (Herzfeld, Bd. I, S. 110).

79) Mpers. dēhbaδ „Herrscher"; apers. „Provinz" des Reiches (Herzfeld, I, S. 114 ff.).

80) Vgl. Herzfeld I, S. 110, 117 f.

81) Vgl. Klíma, a.a.O. S. 57 u. 82 (Auseinandersetzung mit Benveniste, S. 125 f.); Nyberg, S. 90; Herzfeld, a.a.O.; Hinz S. 29.

82) Vgl. Benveniste, a.a.O. S. 125 ff.; Thieme, a.a.O. S. 80; Humbach, Gathas II, S. 66.

gemeinden autreten. *Xᵛaētu-* ist die Hausgemeinde (*xᵛaetay* heißt „zur Verwandtschaft gehörig"; „Verwandtschaft", „Sippe") [83]), womit Adlige oder Bauern gemeint sein können. *Vərəzəna-* bildet die Dorfgemeinde, die das Dorfopfer veranstaltet; im ai. bezeichnet tatsächlich *vṛjana* „Dorfschaft", urspr. „den als Opferstätte benutzten, umhegten Platz" (dann auch Heerbann e. Ortschaft) [84]). Und *Airyaman-* (ved. *āryamán*) ist dann die im Stammesopfer zusammenkommende Stammesgemeinde (<*arya* „die Gastlichen"; ai.*árya* „die zu den Gastlichen gehörigen" [85]), d.h. religiös-kultisch gesehen, „die ein Opfer für die Götter veranstalten"; vgl. Y. 32, 1; 54, 1). Als Standestitel begegnen in den Gāthās nur die erwähnten *fšuyant* und *vāstar* (vgl. 31, 14), im Awesta der 3. Stand (Yt. 13, 88); dann *nar-* „Mann, Held, Krieger", das dem späteren „Wagenkämpfer" (*rathaēštar*, ai.*ratheṣṭār*) [86]) oder dem 2. Stand der Ritter entspricht (ib.), schließlich die ebenfalls adligen *sāstārō* („Fürsten") und *kavis* („Priesterfürsten"? ai.*kavi* „Seher, Dichter"). Als Priestertitel finden sich *zaotar* („Opferer" s.u. S. 17), *karapan-*(?) [87]) und *usig* (ai.uśig

83) Lommel, Zar. S. 60: „Haus-(Familien-)genosse" (Y. 33, 4); Thieme: „family".

84) Von Wesendonk, S. 53; apers. vardana- „Stadt"; auch Nyberg, S. 56 und S. 90 hat diese Bedeutung schon geahnt („Dorfgemeinde" im Mithrakult); vgl. Y 35, 8 und 36, 1 (Kultverband). Humbach übersetzt einfach mit „Gemeinde" (Y 32, 1; 33, 3 f.; 46, 1; 49, 7). Lommel, a.a.O., „Stammesgenosse" (33, 4). Thieme, a.a.O.: „clan, community". Klíma S. 57 leitet das Wort von varəz- „arbeiten, verrichten" ab: „arbeitendes Volk", eine wohl sekundäre Entwicklung bzw. Ableitung.

85) Vgl. Thieme, ZDMG 107, 1957, S. 78, 96 ff. (ari „Fremder, Gast"); Mitra and Aryaman S. 72 ff. (ai. aryaman „Hospitality"), spez. S. 78-80 über aw. airyaman- „a special kind of social relationship" (78-79 f.), „those connected by hospitality" (80), kann in Y 40, 4 durch haxəman- „Freundschaft" ersetzt werden (ib.) und entspricht dem „Stamm" (zantu-), wie xᵛaētu dem dᵉmana bzw. nmāna und vərəezana-dem vīs (ib.); Benveniste, a.a.O. „Bezirk, district"; Andreas: „Stammesgenossenschaft"; Schaeder, OLZ 43, 1940, Sp. 378: „Rechtszustand zwischen den Stammesangehörigen"; Moulton S. 117 spricht von „Bruderschaft"; ähnlich Klíma S. 57. Vgl. dagegen Humbach, OLZ 1960, Sp. 514: „der am Opfer teilnehmende Stamm" (Y. 32, 1; 54, 1). Schon v. Wesendonk S. 50 f. hat dagegen protestiert aryaman- als Priesterschaft aufzufassen, wofür es m.W. keinen Beleg gibt; er faßt das Wort als Bezeichnung der Anhängerschaft Z.s. auf. Herzfeld S. 122 f. dagegen übersetzt „Schutzgenossen" (mit Hertel), griech. metoikoi, lt. clientes, zu denen auch die Priester und Magier als bedeutendste Schutzgenossen des vīs und zantu gehörten.

86) v. Wesendonk S. 52.

87) Vgl. dazu ib. S. 48 (aw. rap-? ai. rap- „preisen"?); Henning, Zor. S. 45 verweist auf chwar, Karb „murmeln" u. Hinz S. 75 faßt Karapanō entsprechend als „Brabbler, Murmler" auf.

„heischend, eifrig strebend") [88]); die beiden letzten Titel bezeichnen die Zarathuštra feindlich gesinnten Priester des abgelehnten (daēvischen) Kultes. Von Handwerkern und auch von Sklaven ist in den Gāthās nichts zu spüren [89]). Was das jungawest. *vaēsa, vaēsu-, vēsa* bedeutet ist noch unklar (vgl. Vd. 4, 2 ff.; Klíma: „ansässige Arbeiter"). Aus den archäologischen Zeugnissen (besonders in Tepe Sialk) läßt sich vermutlich auf Hörige oder Leibeigene schließen, zu denen die unterworfenen Eingeborenen zum großen Teil gehörten [90]). Die untersuchten Grabstätten zeigen eine dreifache Gliederung [91]). Das Eigentum und die Produktionsmittel gehörten der Sippe, dem Geschlecht [92]).

Zarathuštra gehört nun offensichtlich der arischen Herrenschicht an, dem Geschlecht der Spitamiden, aber er besaß nur „geringen Viehbestand . . . und wenig Mannen", weshalb er „machtlos" (anēša-) ist (so in Y. 46, 2 f.). Seine Lehre, wie wir sehen werden, drückt „aristokratische Geistigkeit" aus [93]). Seine Gönner und „Freunde" (*frya-*) sind Adlige und Fürsten (vgl. Y. 46; 51; 53); mit ihrer Hilfe erstrebt er Macht und Durchsetzung seiner Botschaft (51, 20 f.; 46, 12 ff.). Trotz dieser seiner adligen Herkunft tritt Zarathuštra für den notleidenden und rechtlosen Geringen oder „Armen" (*driγu* 53, 9) ein; für den Stand der „Viehzüchter" und „Bauern" [94]), die sowohl von den räuberischen Nomadenstämmen und deren Häuptlingen und Priestern, als auch von den eigenen Herren unter Verletzung der hergebrachten, altheiligen Ordnung bedrückt, gedemütigt und schutzlos gelassen werden (vgl. bes. 53, 6: „die Trughaften, die Vergewaltiger der Wahrhaftigkeit"; 33, 4 „Übermut, *tarəmati*, des Adels?"; 32, 2

---

88) v. Wesendonk S. 48; Hinz S. 76 vermutet „Schamane".

89) Handwerker (hūti-) zuerst Y 19, 27; zum Sklavenproblem vgl. Wesendonk S. 54 und Herzfeld I, S. 125 f. (apers. bandaka und marika); Klíma S. 65 (babylon.-assyrischer Einfluß).

90) Vgl. v. d. Osten, S. 45; auch ethnische Unterschiede sind auf Grund der Schädelfunde nachweisbar. Herzfeld I, S. 125 f. interpretiert das aw. haxmani. S. von „Hörigkeit, Leibeigenschaft" oder „Halbfreie".

91) V. d. Osten, a.a.O. S. 44 f.

92) Klíma S. 60; Tolstov, a.a.O. S. 107.

93) Vgl. auch Lommel, KZ 58, 1931, S. 257; Altheim, Paideuma III, S. 264.

94) Überspannt und nur auf Bartholomaes Gāthā-Übersetzung beruhend hat diesen Zug Gertrud Hermes, Zur Soziologie der Lehre Zarathusthras, in: Anthropos XXXIII, 1938, S. 181 ff., 426 ff. hervorgehoben. Vgl. jetzt auch Widengren, NUMEN II, 1955, S. 77 und Iran. Geisteswelt S. 139.

Lüge und „Hochmut" oder „Geringschätzung", *pairimati-*). Um die Durchsetzung der „Wahrhaftigkeit", der Wahrheit (*aša, arta,* ai.*ṛta*), der Ordnung und des Rechts gegenüber der „Lüge" (*drug-* „Trughaftigkeit"), des Unrechts, des „Vertragsbruches" (Mithraverletzers) [95]) und der Gewalttat kämpft Zarathuštra (Y. 46, 5; 32, 3; 33, 4; 51, 4 ff.; 53, 6 ff.), d.h. für ihn um die Ausbreitung der Macht und des Reiches (*xšathra*) seines Gottes [96]). Im Antagonismus zwischen ansässigen Viehzüchtern und räuberischen Nomaden bezieht Zarathuštra dergestalt Stellung, daß er erstere fördert und zu schützen sucht, zur Bekämpfung und Abwehr der letzteren, der Druggenossen, aber aufruft (31, 18 Humbach S. 93). So entspricht der ökonomische und soziale Gegensatz dem religiösen und kultischen, aber beide Aspekte sind, wie überall im Orient nicht zu trennen; für Zarathuštra besteht diese Scheidung nicht [97]). Religion, Glaube und Kult hängen mit Wirtschaft und Gesellschaft eng zusammen. Es ist eine *„Hirtenreligion"*, die er vertritt [98]). Mit seiner Botschaft und seinem Wirken will er „Diener der lebendigen Wirklichkeit und der Gemeinschaft sein" [99]). Davon legt der spätere Zoroastrismus ein beredtes Zeugnis ab und hat darin das Erbe seines Stifters bewahrt. Der berühmte Dualismus Zarathuštras, der ein ethischer ist, hat wohl ältere arische Wurzeln, aber er ist bei ihm nicht abstrakt und theoretisch („mythologisch") geblieben, sondern ist der ins Kosmische erweiterte Gegensatz seiner Gegenwart, der in verschiedenen Aspekten zum Ausdruck kommt: Wahrheit und Lüge, Ordnung und Unordnung bzw. Recht und Unrecht, Gut und Böse, Gott und Teufel, Gewalttat und Schutz, Hochmut und Fügsamkeit, Leben und Tod oder eben Seßhaftigkeit und Nomadentum, Pflege der Kuh und Mord der Kuh [100]). Unzu-

---

95) So Y 46, 5; vgl. Humbach z. St.; II, S. 69 (ved. mitra-krū); OLZ 1960, Sp. 514. Ähnlich Yt. 10, 3. 23. 26. Daß Zarathustra Mithra bekämpft hat, wie bisher immer angenommen worden ist (vgl. bes. Nyberg), ist jetzt von I. Gerschevitch, op. cit. S. 13 ff. mit gewichtigen Gründen bestritten worden.

96) Vgl. dazu bes. H. H. Schaeder, Corona 9, S. 584 ff.; auch Christensen, Die Iranier, S. 219 f. u. Hinz S. 62, 126.

97) Hertel interpretiert Z. also unrichtig, wenn er ihn zum Kulturstifter und „religionsfeindlichen Eiferer" macht (Beiträge S. 66, 144, 190).

98) Humbach, Gathas I, S. 72; Nyberg spricht von „Hirtenideologie". „Das soziale Leben ist Religion und die Religion ist Projektion des sozialen Lebens" (ib. S. 196 ff.). Vgl. auch Hinz, S. 122-126.

99) Schaeder, Corolla I, S. 199; vgl. auch ders. in Corona 9, S. 584.

100) Der Dualismus hat also durchaus „sozialökonomische" Grundlagen (vgl.

treffend ist es daher, wenn man dabei nur von einem Kampf zweier Kultgemeinden mit ihrer Ideologie spricht, wie Nyberg [101]), oder Zarathuštras Wirksamkeit als Restauration altarischer Lebenssitte und Herrentums versteht, wie Altheim [102]), oder gar alles Sozialökonomische aus den Gāthās verbannt und ihren Verfasser zu einem Gnostiker oder Ahn der persischen Mystiker macht, wie W. Lentz [103]). Allerdings bleibe ich mir bewußt, daß man, wie Altheim einsichtig sagt, „nicht ohne weiteres Zarathustras Zeugnis verwenden kann, um daraus wirtschaftliche oder soziologische Tatsachen zu gewinnen", er fährt jedoch fort mit den Worten: „Wohl aber künden seine Worte von den Vorstellungen, die ihn und seine Zeitgenossen bewegten" [104]).

Zarathuštra als kleiner, um Unterstützung suchender Adliger ist nur die eine Seite seiner Stellung. Er ist zugleich *Angehöriger des Priesterstandes*; er ist, wie er selbst Y 33, 6 bekennt „ein durch Wahrhaftigkeit aufrichtiger Zaoter" [105]). Das ir. *zaotar* ist das Äquivalent für das ai. *hótar, hótṛ*, das dort den vornehmsten Priesterstand bezeichnete, der ursprünglich als „Darbringer der Opfergaben", also als „Opferer" fungierte (*hu-*" (ins Feuer) gießen", *hotra* „Opferguß, Opfergabe" = ir. *zaothra-*). Später beschränkte sich seine Tätigkeit auf die Rezitation der kultischen Hymnen und die damit verbundene Anrufung der Gottheit (sek. Verbindung mit *hū-* „rufen, anrufen") [106]). Diese Stellung Zarathuštras wird nun eindeutig durch sein Werk, die Gāthās oder Ge-

---

Söderblom, a.a.O. S. 178), Unzutreffend ist es daher, wenn hinter den sozialen Verhältnissen ein rassisch-bevölkerungsmäßiger Gegensatz gesehen wird. G. Hermes, a.a.O., und Altheim, a.a.O. vertreten kontradiktatorische Auffassungen, deren Konfrontation sehr lehrreich ist! Vgl. unt. Anm. 102.

101) RAI S. 55, 89, 202.

102) Paideuma III, S. 262 ff. Zarathustra u. Alexander S. 25 ff. G. Hermes hält dagegen Zarathustra für einen arischen Rebell und sozialen Propheten, der sich ganz für die einheimische (nichtarische) Ackerbau und Rinderzucht betreibende Altbevölkerung gegen seine herrschenden, Pferde züchtenden Rassegenossen einsetzt (Substrattheorie).

103) ZDMG 103, 1053, S. 338; Yasna 28, AW Mainz, Abh. d. Geist. wiss. Kl. 1954, Nr. 16, S. 1003.

104) Zarathustra S. 23.

105) Die Ausklammerung dieses Wortes durch von Wesendonk, S. 46 mit Anm. 130 ist ungerechtfertigt. Vgl. dazu H. Lommel, KZ 58, 1931, S. 257 ff.; Festschrift Kirfel, S. 187 ff.; Widengren, NUMEN II, S. 59 ff.; Iran. Geisteswelt S. 136 f.; Humbach, I, S. 101; Hinz S. 39.

106) Vgl. Lommel, a.a.O. S. 262-265 (gegen Hertel, a.a.O. S. 144 Anm. 1, dessen Auffassung jetzt O. Klíma, Mazdak, S. 82 erneut aufnimmt); Geldner, Glossar, S. 215; Oldenberg, Religion des Veda, 4. Aufl., S. 386.

betshymnen, am besten bestätigt. Denn, wie Schaeder sagt, „nur an einer festen und hochentwickelten Tradition priesterlicher Poesie ist der merkwürdige Stil seiner Hymnen zu verstehen" [107]). Schon Herm. Lommel war dafür eingetreten, die Gāthās als Fortsetzungen altarischer Sakraldichtung, wie sie uns auch in der altindischen Hótarpoesie des Ṛgveda entgegentritt, zu verstehen und Zarathuštra in „geschichtlichen Zusammenhang mit den altindischen Hótars zu stellen", wenn auch in Ostiran kein so streng abgesonderter Priesterstand, wie in Indien nachweisbar ist [108]). Schaeder schlug eine gleiche Richtung ein; er zeigte u.a., daß die Anfänge der dritten und siebenten Gāthā (d.i. Y. 30, 1-6 und 45, 1-3) einen indogermanischen Liedtyp wiedergeben [109]) und daß die Gāthās wohl den Stil altarischer Hymnendichtung fortsetzen, aber doch auch dem persönlichen, freien Wort und Gedanken Zarathuštras dienen [110]). Er vergleicht diese Dichtungen mit der altnordischen Skaldendichtung mit ihren rätselhaften Kunstausdrücken, den Kenningar (vergißt dabei jedoch, daß diese keine Kult- oder Sakralpoesie mehr darstellen) [111]). Der indische Gelehrte Taraporewala demonstrierte den Zusammenhang zwischen den Gāthās und den ṛgvedischen Dichtungen durch Metrenvergleich [112]). In jüngster Zeit sind es dann Paul Thieme [113] und vor allem Helmut Humbach [114]), die Zarathuštra von diesem Gesichtspunkt aus interpretiert haben. Durch sie ist noch eine andere Seite Zarathuštras deutlich hervorgetreten, die auch der Franzose Merian Molé in einer Dissertation herausgearbeitet hat [115]), nämlich der rituelle, liturgische Sinn und Zweck der Gāthās.

---

107) Corolla I, S. 191; vgl. Corona 9, S. 582; ZDMG 94, 1940, S. 405.
108) Lommel, a.a.O. S. 258 f.; NGGW 1935, S. 153.
109) ZDMG 94, 1940, S. 399 ff.; Voluspa 1-3; Atharva-Veda 1, 32.
110) Ibid. S. 407.
111) Corona 9, S. 592.
112) Gatha Metre and Chanting, in: Bulletin of the Deccan College Research Institute III, S. 219-224 (nach Bode-Nanavutty, Songs of Zarathustra, London 1952, S. 26).
113) Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra, ZDMG 107, 1957, S. 67-104.
114) Zahlreiche Vorarbeiten, bes. in den Münchner Sprachwissenschaftlichen Studien (MSS); vgl. jetzt die Bibliographie in seiner Gathaübersetzung, Band 1, S. 10.
115) Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne (erscheint in den Veröffentlichungen des Musée Guimet unter dem Titel: „Culte, mythe et cosmologie en Iran ancien"); vorläufig sind einzusehen die Aufsätze: Daēna, la pont Činvat

Betrachtet man deren natürlichen Kontext, so sind sie in das Korpus der Opferhymnen, dem Yasna, des Awesta eingebettet; sie bilden offenbar den einstigen Kern dieser Sammlung, um den sich die anderen Hymnen gruppierten [116]). Diese liturgische Tradition, die auch die Pehlewi-Überlieferung kennt, kann uns, wie Molé meint, den „Sitz im Leben" der Gāthās erklären; ihre einseitig moralisch-philosophische Auslegung ist ein Irrweg der bisherigen Forschung. *Die Gāthās sind also liturgische Texte*, Opferhymnen, die eine organische Einheit bilden; sie dienten und dienen heute noch den Opferhandlungen, begleiten sie [117]). Sie drücken eine „ritualistische Weltanschauung" aus (Molé vergleicht sie mit den Brāhmaṇas, was mir doch zu weit geht). Es sind also keine Lehrvorträge, sondern *Opfer- oder Gebetshymnen*, die Zarathuštra als priesterlicher Dichter und Sänger verfaßt hat. Ihre bewundernswerte Übersetzung durch Humbach, die eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges darstellt, macht das sehr deutlich. Zarathuštra wirkt entsprechend der indoarischen Priestervorstellung als Mittler zwischen der Gottheit und seiner Gemeinde; er ist der „gute Opferer" (*hudāh-*), der Vermittler der „Gabe" (*dāh, maga*) des Opferherren an Gott. Wie der altarische Priester als Gast (*asti-*) beim Opferherren weilte, so auch Zarathuštra bei seinen fürstlichen Beschützern (Y. 46) [118]). Der aus dem Veda bekannte „Gabenpreis" (*dānastuti*) findet sich auch in den Gāthās (Y. 46). Denn das indoarische Opfer ist eine gastliche Bewirtung der Götter, wie sie auch im profanen Bereich üblich war [119]). Für seine Tätigkeit als Hymnensänger und Opferer verlangt Zarathustra, gemäß der Sitte, einen Lohn (*mīžda-*); vgl. Y. 44, 18 f. (Humbach S. 122) [120]). Eine ganze Reihe

---

et l'initiation dans le Mazdéisme, RHR t. CLVII, 1960, S. 155-185; Rituel et eschatologie dans le Mazdéisme, NUMEN VII, 1960, S. 148-160; die Rez. von Humbach, RHR t. CLVIII, 1960, S. 83-89.

116) Molé, Rez. Humbach S. 85 f.

117) Ib. C. 86 f.; Rituel et eschat. So. 151 f.; vgl. auch Thieme, a.a.O. S. 94.

118) Vgl. Humbach, Gast und Gabe bei Zarathustra, MSS II², 1957, S. 5-34; Gathas I, S. 47 f., 73; II, S. 65 f. Gegen die Deutung von hudāh- i. S. von Humbach ist Lentz, Yasna 28, S. 25 („gut handelnd").

119) Vgl. dazu Thieme, a.a.O. S. 77 f.; arya- „die Gastlichen".

120) Vgl. dazu H. Lommel, Zarathustras Priesterlohn, in: Studia Indologica. Festschrift f. W. Kirfel, hrs. von O. Spieß, Bonn 1955 (Bonner Orient. Studien N. S. 3), S. 187-195; ved. dákṣiṇā; Zarathustra verwendet hier die „negative Dānastuti", wie sie auch im Ṛgveda I 120, 10-12 und VIII 70, 13-15 vorhanden ist. H. P. Schmidt, ZDMG 111 (36), 1961, S. 217 A. 3 faßt mīžda- als „Geschenk" i. S. ved. mīḍhá „Kampfpreis" auf.

kultischer Termini technici bestätigen diese Tatsachen.[121]) *yāh-* der „Opferumzug" oder „Bittgang" (49, 9); *yāna,* die „Bitte" oder das „Erbetene" (28, 9; 65, 11; *yāsa* „bittend angehen"); *parigam-* „umwandeln, verehrend nahen" (36, 1-3); *hudām* (ved. *sudām*) „gutes Träufeln habend" i. S. von sorgfältiger Pflege Gottes und des Menschen (44, 20); *dāh-* die „Opfergabe" (28, 6; 53, 2); *maga-* (ved. *magha*), „die (rituelle) Gabe" für Gott (also das Opfer) und seinen Priester (51, 12); das Wort bezeichnet auch den Kult als solchen, zu dem man sich i.S. Zarathuštras bekennt und hält (53, 7)[122]); *magavan-* ist demnach „der Gabe gewährende, der Freigiebige, Opferer" (vgl. Y. 34, 13 mit 51, 15 f.; 33, 7; 46, 13 f.), auch eine Bezeichnung der Anhänger Zarathuštra („der Gabe teilhaftig" *Magier*!). Das Opfer verlangt „Andacht" (*arəmati-*; 45, 10; 49, 10; 34, 12; 50, 4; „andächtige Gesinnung" *daēnā* in 44, 11?).

Zarathuštra bezeichnet sich selbst als *mąthran-*, d.i. „Kenner der rituellen Sprüche" (50, 5 ff.; 33, 13; 51, 8; *mąthra-, aiwi.mántra* ist der „Spruch, Zauberspruch"). Dahinter steckt ebenfalls eine altarische Vorstellung, die vom magisch wirkenden, kunstvoll und stilgerecht gebauten rituellen Spruch oder Gebet, nützlich für den Freund, schädlich für den Feind.[123]) Diese Kunst besaß Zarathuštra in vorzüglichem Maße, wie er selbst Y. 31, 19 weiß, und durch diese kunstvoll gebauten Hymnen brachte er seinem Gott seine Verehrung dar. Aber er verwandte seine Gabe auch, um seine Feinde, die Truggenossen und Unholde, mit seinen ihm von Ahura Mazdā geschenken Sprüchen und Rezitationen Verderben zu bringen (vgl. 31; 43, 14: „Aufstehn will ich, forttreiben will ich die Verächter deiner Verkündigung mit all denen, die deine Zaubersprüche aufsagen"; 28, 5 ff.: Abwehr der Unholde mit der „Zunge"); 29, 6 und 48, 9: *vafav-* „Gesang, Geheimspruch"; 32, 13; 45, 3; 53, 6; auch 33, 4: Durch Gebet, *yaza,* abwenden). Mit „Süße der Stimme" will er seinen Herrn „Preislieder" (*carəkərəthra-*, gr. karkaírō, lt. carmen) zu Gehör bringen (29,8; vgl. auch 49, 12; 50, 6 f.). Sein „Lobsänger" (*staotā*) möchte er sein (50, 11). Denn „Lobpreis" (*stuta, staotā*) und „Bitte" (*yaz-, yaza*)

121) Vgl. Humbach, Rituelle Termini technici in den awestischen Gathas MSS VIII, S. 74 ff.; Milchprodukte im zarathustrischen Ritual, IF 63, S. 40 ff.

122) Vgl. Humbach, Gathas I, S. 66 f.

123) Vgl. Humbach, MSS II², S. 34; bes. Thieme, a.a.O. S. 94 f.; auch Lentz, Yasna 28, S. 85 (1003): die Zauberkraft des göttlichen Wortes. Vgl. dazu die 4. Gatha (Y. 31) in der Interpretation Humbachs (II, S. 24).

stehen bei ihm im Vordergrund; ein Dankgebet gibt es im Indoarischen nicht (*išud-* heißt „beten, bitten", nicht danken: 35, 5; 38, 4; 39, 4) [124]). Das Reich Ahura Mazdās ist das „Haus des Lobliedes" (*garōdəmāna:* 45, 8; 50, 4; 51, 15; *gar-* preisen, loben, *garah* Lobpreis), Eigenname des späteren Paradieses (mp.*garōδmān*). Mit ausgestreckten Händen, (rechtsherum) wandelnd, vollzieht Zarathuštra das (rituelle) Gebet (28, 1; 29, 5; 50, 8). Als Term. techn. für die Rezitation der heiligen Texte findet sich *hənkərəti-* „Weihevollzug" (oder „Lied" 33, 14). In diesen Gebeten oder Hymnen zu Ehren seines Gottes hat Zarathuštra seine Gedanken und Erkenntnisse ausgedrückt, die von ihm erkannten „Wahrheiten formuliert" (Thieme), in der althergebrachten, priesterlichen Dichtkunst und durchpulst von einem persönlichen, selbständigen Glauben. Es wurde schon im Anschluß an Schaeder gesagt, daß die Gāthās ein Ausgleich zwischen Stilzwang und persönlichem freien Wort sind [125]). „Als Fortsetzer altarischer Dichtungsübung", sagt Lommel, „erfüllt er die altgeheiligte Form priesterlicher Wortkunst mit neuen Inhalt" [126]). Dadurch wurde Zarathuštra zum Endpunkt einer alten Ttradition und zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung [127]).

Dieser neue Zug, der für Zarathuštra entscheidend ist, findet sich eben auch in seinem *Opferkult* wieder. Nicht im hergebrachten indoarischen blutigen Tieropfer, sondern in der unblutigen Gabe an Gott sieht Zarathuštra den Sinn seines Opfers, so wie es seine Gemeinde bis heute vollzieht. Als Opfergaben begegnen daher in den Gāthās Milch (*īža-* „Milchlabe"), Butter (*āzūti-* 49, 5; 51, 1; 50, 8), Fett (*vərəz* „Fettlabe", „Labetrank"), der „Opferguß" oder die „Labespendung" (*īš-* 38, 2; 49, 5; 50, 4), die „Opferspeise" (*myazda-* 31, 1). Im Awesta findet sich dann auch Wasser (*zaothra-* Trankspende), Pflanzen, Mehl zum Opferbrot (*draona-*, mp.*drōn*), Gerstenmilchbrei (Y. 3, 1. 18; 4, 1. 10; 6, 17; 7, 26; 8, 1; Yt. 8, 3; 6, 6; Ny. 1, 16 u.a.) Demgegenüber bekämpft Zarathuštra die Formen des herkömmlichen altarischen Kultes, wie sie bei den Nomaden, fremden Kultgemeinden und vielleicht bei sog. „Männerbünden" [128]) üblich waren und über-

124) Vgl. Lommel, KZ 1940, S. 19; Oldenberg, Religion des Veda[4], S. 310.
125) Schaeder, ZDMG 94, 1940, S. 407.
126) NGGW, phil. hist. Kl. III, NF Bd. 1, 1935, S. 135.
127) Humbach, MSS I[1], S. 34; dazu sind die Untersuchungen von Lentz heranzuziehen (Yasna 28, S. 84 f. bzw. 1002 f.).
128) Darauf legt Widengren im Anschluß an die bekannte Arbeit von Stig

steigerte Formen angenommen haben. Besonders scharf lehnt er die Schlachtung der Kuh (*gəuš* f.) [129]) ab, zu deren Anwalt er sich macht (vgl. Y. 29; 32, 12 ff.; 44, 20). Wenn Zarathuštra auch altüberlieferte Bilder der indoarischen „*Kuh-Mythologie*" übernommen hat [130]), so geht doch aus seiner ganzen Polemik deutlich hervor, daß er die von ihm erkannte „rechte Ordnung" in der seßhaften Viehzucht und Weidekultur verwirklicht sieht, die eine neue, angemessenere Form der Gottesverehrung vertritt. Die Opfergabe der Pflanzen- und Viehprodukte treten für ihn an die Stelle der alten blutigen Opferpraxis. Ja, bei ihm finden sich auch Ansätze zu einer vergeistigten Opferauffassung, wie m.E. aus Y. 33,8. 10. 14 hervorgeht (Opfer als Selbsthingabe durch die Zarathuštra Gottes Hilfe erlangen will; er opfert, was er selbst von Gott erhalten hat) [131]). Was Zarathuštra vom alten Kult beibehält ist, neben den wohl älteren Speise- und Trankopfern, die *Feuerzeremonie,* jedoch ebenfalls vergeistigt und neuaufgewertet; das Feuer ist für ihn Symbol der „Wahrheit" und Ahura Mazdās (34, 4; 43, 9; 46, 7) und nimmt an deren Verehrung teil [132]). Als solches spielt es besonders im eschatologischen Ordal seine Rolle (32, 7; 51, 9), ja das Kultfeuer scheint dessen Vorwegnahme und Abbild zu sein. Der rituelle Akt des Holzherzutragens im Feuerkult findet sich im Awesta (Y. 3, 2; 62, 7-10; Vd. 14, 2. 3; 18, 19 ff.; 19, 20). Es scheint mir auch so, daß Zarathustra den berühmten indoarischen Rauschtrank, *Haoma — Soma,* nicht restlos verworfen hat, sondern nur in der entheiligten Form seiner Gegner [133]). Daher nennt

Wikander, Der arische Männerbund, 1938 Wert: s. Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala-Leipzig 1938, Kap. 6; NUMEN I, 1954, S. 65 ff.; II, 1955, S. 54 f ; Iran. Geistesw. S. 139.

129) Vgl. Humbach, IF 63, S. 52; „Rind" (gav-) nur 32, 8. 10. 12. 14 (dazu Humbach, Gathas I, S. 62).

130) Vgl. Lommel, KZ 1940, S. 15 (ad 34, 14); NGGW a.a.O., S. 149 (ad 50, 2); H. P. Schmidt, IIJ I, 1957, S. 163 f. (Nachklänge des Vala-Mythos in Y 50, 2; 51, 1; 29, 1); Lentz, a.a.O. S. 58 f.; ZDMG 103, S. 342; Humbach I, S. 62 u. 73 f.; Hinz S. 119 ff.

131) Vgl. Humbach, Gathas I, 102 ff.; H. P. Schmidt, a.a.O. S. 171 Anm. 23; s. bereits von Wesendonk, Weltbild S. 84.

132) Vgl. dazu Lommel, Zar. S. 261 ff.; Duchesne-Guillemin, Ormazd et Ahriman, S. 40 f.; Humbach, Gathas II, S. 60 („großartige Erneuerung des Feuerkultes durch Zarathustra") u. 73. Bereits im Veda ist Agni und Ṛta eng verbunden (Agni ist der Geborene des ṛta, Fuhrmann des ṛta, Wächter des ṛta; er ist „ohne Trug" und „untrügbar"). Hinz hält Z. überhaupt für den Stifter der Feueraltäre (S. 88 f.).

133) Vgl. dazu Nyberg, RAI, S. 286 f. und R. C. Zaehner, The Teachings of the Magi, London 1956, S. 127 f.

er ihn Y. 48, 10 „Harn des Rauschtrankes, mit dem die Karapans bösliches Erbrechen verursachen ..."; und Y. 34, 14 wird für frevelhaft erklärt, daß im gegnerischen Kult die „Kuh zu Tode gequält wird" (rituell geschlachtet wird?), während man sich am Haoma, dem „Schwerverbrennlichen" (*dūraoša-*; bisher „Todabwehrer" übersetzt) labt [134]).

Damit haben wir schon eine weitere wichtige Tatsache berührt: Zarathuštras Absage an die beruflichen Vertreter des herkömmlichen, altarischen Kultes; es sind die wiederholt angeprangerten Kavis, Usigs und Kar(a)pans, die wir leider nicht näher bestimmen können. Während die beiden letzteren einen priesterlichen Stand bezeichnen, sind die Kavis auch weltliche Herrscher und zwar ostiranische Lokal- oder Stammesfürsten (vgl. die Kayāniden-Dynastie); Nyberg und Widengren halten sie für eine Art Priesterfürsten (ai.kavi „Seher, Dichter") [135]). Einer dieser Kavis, der uns namentlich bekannt ist, nämlich *Vištāspa* vom tūrischen Fryānastamm (46, 12), wurde der Beschützer Zarathuštras. Er und seine Helfer aus dem Hvōgva-Geschlecht, Frašaoštra und Jāmāspa, hatten sich also zu Zarathuštra und seiner Mission bekannt und förderten die Ausbreitung seines Kultes; vielleicht haben die Spitamiden, Zarathuštras Geschlecht, von jeher diesem Stamm des Tūrers Fryāna angehört, wie Humbach annimmt. Jedenfalls unterscheidet sich Zarathuštra also von seinen Standesgenossen; er ist kein gewöhnlicher Priester im herkömmlichen Sinne, sondern der Priester eines neuen Gottes und seines Kultes. Auch in dieser Form sprengt Zarathuštra den bisherigen Rahmen. Die Folgen dafür hat er in seinem eigenen Leben erfahren, als er als armer, unvermögender „Wanderpriester durch die Gegend zieht" (Humbach II, S. 65) und auf Ablehnung, Mißgunst und wohl gar Verfolgung stößt (cf. 46, 1. 4. 8. 12; 51, 10. 12; 44, 16; 43, 8; 31, 18; 53, 8) [136]).

---

134) So mit Humbach, Gathas I, S. 99, II S. 37 u. MSS XI, S. 75. Zu ved. durósa vgl. H. W. Bailey, BSOAS 20, 1957, S. 53 ff.

135) RAI S. 49; NUMEN I, S. 80 ff.; II, 55 ff.; Iran. Geisteswelt, S. 15 f. (hier ist gegenüber der in NUMEN geäußerten Auffassung vom göttlichen Charakter dieser Herrscher anerkannt, daß diese „offensichtlich rein menschlich gedacht sind") u. 136 f. Vgl. auch von Wesendonk, S. 47 (purohita bei den Skythen!). S. oben Anm. 86-85.

136) Die Flucht und Ausstoßung aus seinem Stamm ist unsicher, wie Humbach I[1], S. 66 durch eindringliche Interpretation von Y 46 zeigt; allerdings nehme ich ihm nicht ab, daß Zarathustra „bei diesem seinem Stamme von jeher volle Anerkennung gefunden hat", da es dem Gesamtbefund nicht gerecht wird.

Damit sind wir zu dem letzten Punkt gelangt, den wir noch behandeln müssen: *Zarathuštra als Propheten*. Wir rühren damit an seine religionsgeschichtliche Stellung als solche. Dieses Problem ist durch das Buch des schwedischen Semitisten H. S. Nyberg über die „Religionen des alten Iran" (1937, dt, 1938) sehr aktuell geworden. Dieser hielt Zarathuštra einmal für einen „primitiven Theosophen", einen „primitiven Mystiker" (a.a.O. S. 266 f.), zum anderen für einen schamanistischen, berufsmäßigen Ekstatiker (S. 265), einen „Prototyp der Apokalyptiker" oder „aller Mahdis, die im Laufe der Zeiten im vorderen Orient auftraten" (266). Als besten Vergleich nannte er den indianischen Apokalyptiker Nordamerikas (ib.). Außerdem sei er kein „Reformator" gewesen, sondern ein leidenschaftlicher Behaupter des Bestehenden (202).

Dazu ist zunächst zu bemerken, daß Nyberg Ernst gemacht hat, Zarathuštra als eine geschichtlich-konkrete Persönlichkeit zu verstehen, aber er hat die Grenzen unseres Wissens vernachlässigt und teilweise — eben durch seine religionswissenschaftliche Theorie — den awestischen Gesamtbefund vergewaltigt [137]). In die Gāthās läßt sich eben vieles hineinlesen, wenn man nicht die gesellschaftlichen und religionsgeschichtlichen Hintergründe von Zarathuštras Stellung berücksichtigt [138]). Aus diesem Grunde haben eine ganze Reihe namhafter Iranisten Nybergs Auffassung vom Schamanen Zarathuštra abgelehnt: Schaeder (der Übersetzer des Buches), Henning [139]), E. Herzfeld (der aber gleichfalls sehr hypothesenreich ist und Z. zu einem westiranischen Politiker der frühen Achämenidenzeit machte), J. Duchesne-Guillemin [140]), Pater de Menasce [141]), G. Dumézil [142]), J. C. Tavadia [143]). Wir können hier nicht näher auf diese Debatte

137) Vgl. auch W. Wüst, ARW 36, S. 238.
138) Vgl. auch O. Paul, ib. S. 230; Dumézil, RHR 123 (1941), S. 209 f.
139) JThSt. XLIV, 1943, S. 119-22; Zor., 1951.
140) Zoroastre, Paris 1948, S. 140 ff.
141) Eranos Jahrbuch XI, 1944, S. 181 ff.
142) Rez. in RHR 123, 1941, S. 206-10; er bemerkt u.a., daß N. von einer vorgefaßten Meinung eines Religionstyps an die iranischen Texte herantritt (209 f.); die Überlegungen sind weniger philologischer als vergleichender Art; „il s'agit moins d'interpreter du dedans les textes et les mots iraniens..., mais de les éclairer du dehors et de les orientier par rapport à un 'type de religion' connu d'ailleurs et attribué à l'Iran, essayé sur l'Iran en manière d'hypothèse de travail".
143) ZDMG 100, 1951, S. 230 ff.

eingehen, sondern wollen nur folgende Punkte hervorheben, die Nybergs Position unhaltbar machen.

1. Zarathuštra ist kein Schamane i.S. des bekannten ethnologischen Typs, wenn man die Forschungen von Nioradze, Å. Ohlmarks, Findeisen und Eliade berücksichtigt. Deshalb spricht Geo Widengren, der Nybergs Thesen zu halten sucht, jetzt vorsichtiger von einer „schamanistischen Struktur" bei Zarathuštra [144]).

2. Das umstrittene, aber für die Nyberg-Widengrensche Auffassung entscheidende Wort *bangha-* (mir.*bang* oder *mang*) „Hanf", dessen Genuß zur Ekstaseerzeugung man Zarathuštra zuschreibt, findet sich nicht in den Gāthās. Nur Yašt 13, 124 findet sich ein Pouro.bangha („viel Hanf besitzend") [145]). Sonst ist im Awesta davon nur in ablehnender Weise die Rede [146]). Der zum Zwecke einer Himmels- und Höllenfahrt eingenommene Trunk von Wein und Hanf des Ardāi Virāz in dem gleichnamigen mittelpersischen Werk, bezeugt keine ekstatische Praxis als solche und ist viel zu spät, um für Zarathuštra gültig zu sein. Das gleiche gilt für lie mittelpersischen Berichte vom Hanfrausch Vištāspas [147]), der übrigens nach der Dēnkart-Version Hōm (aw. Haoma), nicht ein Wein-Hanf-Gemisch getrunken haben soll [148]). Der von Widengren beigebrachte Text aus der Bahman-Yašt-Apokalypse [149]), die von der Endzeitvision Zarathuštras mit Hilfe der „allwissenden Vernunft („oder Weisheit") handelt, belegt nur ekstatische Visionen oder Traumgesichte, keinen Hanfgenuß

144) NUMEN I, 1954, S. 66; Iran. Geistesw. S. 143 f. (diese „'schamanistische' Form seines Auftretens ... bildet indessen nur den äußeren Rahmen seines Wirkens"); ähnlich M. Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, 1957, S. 376 ff.; er schreibt aber: „Bemerken wir trotzdem dazu, daß die Ähnlichkeiten zwischen den ekstatischen und mythologischen Elementen der zoroastrischen Religion und der Ideologie und Technik des Schamanismus sich aus einem größeren Ganzen erklären, das in keiner Weise eine „schamanistische Struktur des religiösen Erlebnisses Zarathustras erfordert" (S. 379 f.). Vgl. auch ib. S. 381.

145) Vgl. Nyberg, RAI, S. 177 f.; Widengren, NUMEN I, S. 67.

146) Vgl. Henning, Zor. S. 31 f.

147) Nyberg S. 175 f.; Widengren, a.a.O. S. 67 f.; vgl. dazu auch P. de Menasce, a.a.O. S. 185 f.

148) Widengren, a.a.O. S. 67 Anm. 104 u. 105. Daß dahinter eine mystische Lehrüberlieferung in der Zarathustralegende sichtbar wird, hat jetzt P. de Menasce, Une Encyclopédie mazdéenne: Le Dēnkart, Paris 1958 (Bibl. de l'École des Hautes Études, Sect. des Scienc. Relig. Vol. LXIX), S. 66 u. 67 f. bemerkt.

149) I, 1-2; II, 4-6, 9-10 (a.a.O. S. 69 f.; Iran. Geistesw. S. 183 ff.; West, SBE V, S. 191 ff.).

(Zarathuštra bekommt nur „die allwissende Vernunft in Form von Wasser" zu trinken, II, 5). Das dabei verwendete mpers.*xᵛamn* „Traumschlaf" weist zwar als Ausgangspunkt auf Y. 30, 3 zurück, wo der Dual *xᵛafənā* vermutlich „beiderlei Träume" [150]) bedeutet (andere Übersetzungsmöglichkeit ist „der Schlaf und sein Paargenosse") [151]). *Xᵛafnā-* (ai.*svápnaḥ*) findet sich auch Y. 44, 5: „Welcher Meister schuf Schlaf (Traumschlaf) und Wachen?" Jedenfalls ist dadurch keinerlei provozierte Ekstase o.ä. schamanistische Praxis in den Gāthās bezeugt [152]), darüber helfen auch angebliche indische Parallelen nicht hinweg.

3. Wenn Zarathuštra ein Ekstatiker und Visionär gewesen ist, dann ist das noch kein Beweis für sein Schamanentum. Ein Kenner des schamanistischen Materials, wie Mircea Eliade, betont ausdrücklich, daß die Narkotika erst ein vulgärer Ersatz für die ursprünglich reine, echte Trance sind; die Vergiftungen sind im nordasiatischen Schamanismus erst Neuerungen einer jüngeren Zeit, die den Niedergang der alten Technik bezeugen [153]).

4. Zarathuštras praktisch-ethisches Anliegen bewahrte ihn vor derartigen Praktiken [154]). Er bekämpft ja gerade den Rauschtrank und die Raserei (*aēšma*) seiner Gegner (44, 20; 48, 10)! Wir haben seine Funktion als Priester und kunstvoller Dichter kennengelernt, die Nybergs These unnötig macht. Humbachs überzeugende Deutung Zarathuštras bricht auch die letzten Stützen dieser Auffassung weg.

Trotzdem bleibt bestehen, daß Zarathuštra Traumgesichte gehabt hat (s.o.). Daß er Visionen und Halluzinationen gekannt hat [155]), geht aus seinen Dichtungen hervor (vgl. bes. 43, 5-16: „Als heilvoll erkenne ich dich, o kundiger Lebensherr", dann 45). Das, was er geschaut (wie ein altindischer ṛṣi), gibt er mit kunstvollen Worten bzw. Strophen wieder (s.o.). Er steht in besonders engem Kontakt mit seiner Gottheit, dem „weisen (oder kundigen) Herrn" (*ahura*

150) Humbach, ZDMG 107, 1957, S. 368.

151) Nyberg, RAI S. 106 f.; Duchesne-Guillemin, Zoroastre, S. 240; Herzfeld I, S. 310 („sleep-twins" = „sleep and its brother", S. 311).

152) Vgl. auch Duchesne-Guillemin, op. cit. S. 143 f.; der „Mysteriengesang" Zarathustras und seiner Schüler, wie ihn sich Nyberg vorstellt, ist reine Theorie, was auch Widengren, NUMEN I, S. 72 mit Anm. 126 zugibt.

153) Op. cit. S. 382, 461 u. 465 f.

154) Vgl. auch Schaeder, Corolla I, S. 199.

155) Vgl. zur psychologischen Typologie dieser Art Tor Andrae, Mystikens psykologi, 1926; Mohammed, 1932, S. 39 ff.; jetzt auch Hinz S. 41 ff.

mazdā) [156]); er führt Gespräche mit ihm (vgl. bes. 29, 8; 33, 6; 51, 8; 44: „Danach frage ich dich, sag es mir recht, o Herr"; 49, 6; 43, 7 f.). Er ist also der Gesprächspartner seiner Gottheit. Das ist die eine Seite seiner Gottesbeziehung, die in der späteren Legende besonders stark ausgemalt worden ist (Konferenzen mit Ōhrmazd und seinen Boten, vornehmlich des Vahuman). Die andere Seite ist die von der Heiligkeit und der Majestät Gottes; sie äußert sich in der ehrfurchtsvollen Verehrung mit Opfer, Gebet und Lobpreis. Diese Doppelpoligkeit seiner Glaubenshaltung hat H. H. Schaeder sehr förderlich herausgearbeitet [157]) und sie etwas unglücklich als „archaische Mystik" bezeichnet [158]), weil Zarathuštra seiner Meinung nach noch keine Spaltung von Gott und Mensch kenne und an der Schwelle der Magie und Mystik stehe, ohne deren „sondernden Gefährdungen" zu erliegen, wie in Indien und dem späteren Iran. Wolgang Lentz ist in dieser Richtung weitergegangen und hat zur Erläuterung Motive und Stilelemente der neupersisch-islamischen Mystik herangezogen und findet bei Zarathuštra sogar gnostische Gedanken vor [159]). Ich glaube das nicht, da es den Tatsachen nicht gerecht wird und nur vom rein literarisch-motivgeschichtlichen Standpunkt gesehen ist. Daß sich Zarathuštra eins mit der Gottheit und deren Geisteskräften fühlen kann, ist nur die eine Seite seiner Glaubenshaltung, wie wir gesehen haben. Die „mystische Identifikation" ist, wie Humbach lehrt, ein wichtiges Merkmal der arischen Sakralpoesie gewesen, die darin wurzelt, daß man über die verschiedene Verwendbarkeit eines Wortes oder Ausdruckes nachdachte [160]). Insofern ist eben Zarathuštra ein „Mensch der indo-arischen Frühzeit" [161]), dessen Verständnis uns daher sehr erschwert ist und es uns unmöglich macht, mit späteren Erscheinungen seiner habhaft zu werden. Ich möchte daher den Begriff „Mystiker" von ihm fernhalten, da man damit meist etwas anderes verbindet als Zara-

156) Vgl. dazu Humbach, WZKSO I, 1957, S. 81 ff.; F. B. J. Kuiper, IIJ I, 1957, S. 86 ff.

157) Gott und Mensch in der Verkündigung Zarathustras, in: Corolla. Festschrift L. Curtius, 1937, Teil I, S. 196 f. Vgl. auch Hinz S. 95 ff.

158) Vgl. auch W. Lentz, Yasna 28, S. 1002 f.: bei Z. werden „archaische Schichten" angerührt; die Gathas offenbaren einen „archaischen Literaturtyp".

159) ZDMG 103, 1953, S. 341 f.; a.a.O., S. 1003. Die modernen, aufgeklärten Parsen, wie etwa Dastur Dr. Bode, sehen in Zarathustra denn auch einen „kontemplativen Denker" (Songs of Zarathustra, S. 21 f.).

160) ZDMG 107, 1957, S. 365 Anm. 4; Gathas I, S. 73.

161) Humbach, MSS II², S. 34.

thuštra gewesen ist. Wie schon Moulton und von Wesendonk festgestellt haben, war er ein klarer Kopf [162]).

Es ist deshalb besser, Zarathuštra als einen iranischen Propheten zu bezeichnen, ohne dass damit die israelitische Erscheinung des Prophetentums als einzig normative Parallele zu betrachten ist, obwohl mir das noch am nächsten zu liegen scheint, wie es bereits Moulton und Nathan Söderblom getan haben [163]). Als Prophet schaut er in die Vergangenheit und in die Zukunft und deutet von da aus die Gegenwart, den Kairos. Zunächst die Vergangenheit! Wie bemerkt, lehnt Zarathuštra bestimmte Formen des herkömmlichen altarischen Kultes ab (s.o. S. 13 f.). Dem entspricht auf „ideologischer" Seite die Verwerfung der mit diesen Kultformen verbundenen arischen Gottheiten. Wir finden sie nirgends namentlich erwähnt, sondern nur zusammengefaßt als die *daēvas* bekämpft (vgl. 44, 20; 32, 3 ff.: „ihr Daēvas alle seid Samen vom schlechten Gedanken . . ."; 34, 5: „die daēvischen und menschlichen Unholde"; 45, 11; 48, 1; 49, 4: die Übeltäter setzen die Daēvas ein). *Daēva* entspricht dem altind. *déva* „Gott" (urspr. „Himmlischer", **deivó-*); es bezeichnet in der indoarischen Religion eine bestimmte Göttergruppe, zu denen z.B. Indra, Rudra, Vāyu gehören. Während in Indien diese Dévas immer mehr an Bedeutung gewannen zu ungunsten der anderen Göttergruppe, den *asuras* oder „Lebensherren" (von *asu-*„Leben, Lebenskraft"), werden sie seit Zarathuštra in Iran zu Teufeln (mpers.*dēws* „Dämonen"), während *ahura*, das dem ai.*asura* entspricht, zum Beinamen des einen höchsten Gottes wird. Zarathuštra hat offenbar die dévas noch nicht zu „Teufeln" im späteren Sinne gemacht [164]), aber er hat diesen Prozeß durch ihre Enthronung und Ablehnung eingeleitet und entscheidend gefördert [165]). Sie treten in den Gāthās immer zusammen mit den Truggenossen, den zweibeinigen Unholden auf, die ihnen zu Ehren Schlachtopfer und Rauschgelage veranstalten [166]). Auch die

162) Moulton, a.a.O. S. 146; v. Wesendonk, a.a.O. S. 69; Henning, Zor. S. 45 („klarer Denker"); Thieme, ZDMG 107, S. 94 f. („magisch-ethisch-religiöser Denker").

163) Neuerdings auch von Altheim vertreten, der sogar chronologische Gemeinsamkeiten festzustellen versucht hat (Paideuma III, S. 264 und Zarathustra S. 18 ff.). Vgl. jetzt bes. Hinz S. 41-49.

164) Wie es J. Hertel, Beiträge S. XI, 143, 251 ff. auslegte.

165) Vgl. auch Schaeder, Corona 9, S. 596; nach Lommel, Zar. S. 90 f. sind sie für Zarathustra „Götzen".

166) Humbach arbeitet heraus, daß die Daēvas mit ähnlichen Liedern sakraler

arische Mythologie wird von Zarathuštra umgewertet, so der Mythos vom Urkönig *Yima* (ai.*Yama*), wie aus Y. 32, 6-8 hervorgeht [167]); vermutlich trifft das auch einen alten Mythos von den *„Zwillingsgeistern"* in Y. 30, 3-6 (Humbach S. 84 f.), den Zarathuštra nicht i.S. einer Kosmogonie, wie bisher immer angenommen wurde [168]), sondern als eine Schilderung der zwei „Bestrebungen" (*mainyus*), die Götter und Menschen zur Entscheidung zwischen Gut und Böse zwingen, d.h. für Zarathuštra zwischen ahurischem und dačvischen, wahren und falschen Kult [169]).

Was setzt Zarathuštra dem abgelehnten herkömmlichen Götterkult entgegen? Es ist sein Gott Ahura Mazdā, der „Weise (Kundige) Herr". Über sein Wesen gibt besonders die 9. Gāthā (Y. 44) Auskunft. Seine vorzarathustrische Existenz ist viel behauptet, aber nirgends bewiesen worden. Daß er an den indoarischen Ahura (asura-) Glauben anknüpft und Züge des *Varuṇa* (ir.**Vouruna*) übernommen hat, ist anzunehmen [170]). Zarathuštra lebte ja nicht im luftleeren Raum. Aber die Bezeichnung des Gottes ist eine typisch zarathuštrische Prägung, die übrigens in den Gāthās noch kein erstarrter Eigenname, wie in den späteren Texten ist; beide Bestandteile des Namens treten hier noch getrennt auf: „Weiser" oder „Kundiger" (*mazdā-*) und „Lebensherr", „Herr" (*ahura-*). [171]) Dieser Gott hat sich Zarathuštra

---

Dichtung wie Ahura Mazdā durch Zarathustra angerufen worden sind (WZKSO I, 1957, S. 81 ff.).

167) Vgl. dazu bes. Humbach, ZDMG 107, 1957, S. 367 ff.: die Sage von der Verschuldung und Verurteilung des Königs Yima; sein Frevel bestand in betrügerischer Rede (vgl. Yašt 19, 33; Y. 45, 1). Widengren, Iran. Geisteswelt, S. 261-279. H. P. Schmidt, ZDMG 111, 1961, S. 216 A. 2 (zu 32, 8b).

168) Bes. von Schaeder, ZDMG 94, 1940, S. 403 f.; ebenso Duchesne-Guillemin, Zor. S. 235 ff.; Widengren, a.a.O. S. 150 f.

169) Humbach, a.a.O. S. 368 ff.; Gathas I, S. 84 f.; II, S. 19.

170) Vgl. dazu bes. Lommel, Zar. S. 256 ff. (sehr verdienstvoll und wichtig); Tavadia, ZDMG 100, 1951, S. 238 ff.; Gershevitch, Mithra, S. 44 ff. (vermutet iran. **Vouruna*-Kult, der nach Zarathustra von dessen Gemeinde absorbiert wurde). Duchesne-Guillemin, der früher die vorzarathustrische Existenz Ahura Mazdās vertreten hatte (vgl. Zor. S. 87 ff.; Ormazd, S. 15 ff.), gibt diese These jetzt auf: vgl. The Western Response to Zoroaster, Oxford 1958, S. 52 ff. Ebenso Kai Barr, Avesta, København 1954, S. 37 u. 208. Auch Widengren, a.a.O. S. 111 gibt zu, daß es „schwierig ist, sich von dem Wesen Ahura Mazdās in vorzarathuštrischer Zeit ein klares Bild zu machen". Hinz S. 91 ff.

171) Vgl. von Wesendonk, S. 69; Maria Smith, Studies in the Syntax of the Gāthās of Zarathustra, 1929, S. 27; Lommel, Zar. S. 13 und bes. Tavadia, a.a.O. S. 228 u. 240 ff., sowie ib. Bd. 103, 1954, S. 346.

als Propheten ausgewählt (vgl. Y. 29, 4) [172]). In seinem Namen verkündigt er seine Botschaft. Er ist ihm keine fremde, weltferne Macht, sondern „Inbegriff lebendiger und lebensschaffender Forderungen und Verheißungen" (Schaeder). Umgeben ist Ahura Mazdā von mehreren Wesenheiten oder „Geisteskräften" (Lentz), den späteren *Amәša Spәntas*, den „heilwirkenden Unsterblichen" [173]). Es sind das: *Vohu manah* oder *Vahišta manah* („guter oder bester Sinn"), *Aša* (*urta* „Wahrsein" oder „Wahrhaftigkeit"), *Xšathra* („Herrschaft", „Macht" oder „Reich"), *Ārmaiti (aramaiti?* „Fügsamkeit", „Gemäßheit" oder „Ergebenheit"), *Haurvatāt* („Heilsein" oder „Gesundheit"), *Amәrәtatāt* („Nichtsterben" oder „Lebenskraft"). Mit der Bedeutung dieser Wesen oder Begriffe können wir uns hier nicht weiter befassen. Sie sind Eigenschaften Ahura Mazdās, die die Fülle seines Wesens ausmachen und mit denen er wirkt. Sie sind aber auch den frommen, mazdāgläubigen Menschen als Heilsgaben und Tugenden eigen bzw. werden von ihnen erstrebt. Es besteht also ein „reziprokes Verhältnis" zwischen göttlichen und menschlichen Eigenschaften [174]). Daher schillern diese *„Problemworte"*, wie sie Lentz genannt hat, zwischen abstrakter und personhafter Bedeutung. Man hat sie daher auch als Aspekte" oder „instrumentale Eigenschaften" Ahura Mazdās erklärt [175]). Im jüngeren Awesta sind es göttliche Wesen, Gottheiten geworden [176]).

Der französische Indogermanist und Religionshistoriker Georges *Dumézil* hat hinter diesen Wesenheiten eine spiritualisierende Umdeutung der mythologischen Göttergestalten der indoarischen Gesellschaft

---

172) Die von Schaeder, Corolla S. 194 ff. und Hinz S. 56 ff. angenommene Berufungsvision in Y 43, 5-16 ist eine falsche Interpretation: s. schon Lommel, NGGW III, NF I, 1934, S. 79 und jetzt Humbach, Gathas I, S. 110 ff.; II, S. 48.

173) Lentz, ZDMG 103, S. 320; Nyberg, RAI, S. 280; Gershevitch, a.a.O. S. 157 („incremental Immortals"); für die Auslegung dieser Wesenheiten, Abstraka oder „Geisteskräfte" verweise ich ausdrücklich auf Lommel, Zar. S. 30 ff.

174) Vgl. Schaeder, Corona 9, S. 588 ff.; Lentz, ZDMG 103, S. 325 ff.; Yasna 28, S. 44 ff.; Humbach, MSS VII, S. 68 ff.; Gathas I, S. 37 f., 71 f. Schmidt, a.a.O., S. 220 f. (betont den Eigenschaftscharakter).

175) M. Smith, a.a.O.; Tavadia, ZDMG 100, 1951, S. 226 ff. („Formelle, dichterische Personifikationen, die die Eigenschaften des Gottes ausdrücken"); Duchesne-Guillemin, Zoroastre, S. 147 ff. (im Anschluß an Markwarts „Instrumental der Eigenschaft"); Western Response, S. 45 f.

176) Diese sicherlich sekundäre Form hat Christensen auch für die gāthische Periode als zutreffend erklärt (Die Iranier S. 224 f.) Nyberg hält sie für Kollektivgötter (Personifikationen sozialer Kollektiva).

erblicken wollen [177]). Es sind nach ihm Sublimierungen der von ihm aufgestellten Reihe indoarischer Funktionsgötter der drei Stände, Herrscher, Krieger und Bauern. So interessant und aufschlußreich auch manches daran sein mag, die von Dumézil betriebene „mathematische Religionsvergleichung" [178]) überzeugt nicht ganz. Man kann sich schwer vorstellen, daß Zarathuštra nur diese „Funktionen" älterer Götter herausdestilliert hätte und sie dann seinem Gott zugeschrieben habe, abgesehen davon, daß Dumézil die Belege für seine These aus allen Schichten der awestischen unl vedischen Literatur heranziehen und teilweise gewaltsam zusammensuchen muß, nur um sein 3teiliges Schema zu füllen [179]). Man kann aber soviel sagen, daß Zarathuštra eine bestimmte Seite der indoarischen Religion fortsetzt und zu einem Abschluß bringt, nämlich die zur Abstraktion, zur Vergeistigung neigende Form indoarischen Denkens, wie wir sie auf indischem Boden in den Brāhmaṇas und Upaniṣads vorfinden [180]). Das legen schon die gleichen vedischen Termini oder Begriffe, wie *ṛta, druh, sarvatāt, amṛta, kṣatra, manyu, aramati* (?) nahe [181]). Dabei von „Entmythologisierung" zu sprechen, scheint mir etwas zu modern [182]). Jedenfalls hat Zarathuštra neben Ahura Mazdā keine eigentlichen Götter geduldet. Er ist „Schöpfer aller Dinge" (vīspaṇąm dātar-, 44, 7), der „Erste und Letzte" (31, 8) [183]) Diese *monotheistische Einstellung* Zarathuštras wird nun *gekreuzt von einer dualistischen Komponente*, die wir schon mehrfach gestreift haben. Sie findet ihren besonderen ideologischen Ausdruck darin, daß die Gegen-

177) Naissance d'Archanges, Paris 1945; Mitra-Varuna, Paris 1948²; Les Dieux des Indo-Européens, Paris 1952, S. 14 ff., 17 ff. (Zusammenfassungen). Dumézil folgt Duchesne-Guillemin, Zor. S. 47 ff.; Western Response, S. 39 ff.; Widengren, NUMEN II, S. 59 ff.; Iran. Geisteswelt S. 140 ff.

178) Humbach, OLZ 1960, Sp. 512 ff.

179) Zur Kritik s. Schaeder, Corolla S. 192; Tavadia, ZDMG 103, 1954, S 344 ff. (From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology); Journal of the Bombay Branch Royal Soc. 28, II, S. 171-186, 1953 (Zoroastrian and Pre-Zoroastrian; oft zu subjektiv urteilend); W. Lentz, Yasna 28, S. 964 (46); P. Thieme, Mitra and Aryaman, New Haven Conn. 1957; R. N. Frye, G. Dumézil and the Translators of the Avesta, in: NUMEN VII, 1960, S. 161-171.

180) Von Wesendonk, Weltbild S. 64 ff.; B. Geiger, in: Die Religionen der Erde, Wien 1929, S. 257 f.

181) Vgl. bes. J. Duchesne-Guillemin, Zor. S. 57 ff.; das ältere Werk von B. Geiger, Die Amәša Spәntas, Wien 1916; ferner Gershevitch, op. cit., S. 55 f. (tvaṣṭar = thworәštar in Y. 29, 6 = gәuš tašan).

182) Altheim, Paideuma III, S. 272 ff.; Zarathustra S. 19.

sätze in Welt und Gesellschaft, in denen sich Zarathuštra vorfindet und die er erkannt hat, in zwei grundlegenden, kosmischen „Geistern" oder „Bestrebungen" (*mainyu-*) zusammengefaßt werden. Es ist *Spənta mainyu* (*Sponta manyu*)), der „heilwirkende (oder heilvolle) Geist" und *Angra mainyu* (*Ahra manyu*), der „verderbenwirkende, böse Geist". Beide sind einander entgegengesetzt, von Uranfang, auf Grund eigener Wahl (45, 2; 30, 3 ff.) [184]). Wie diese sich gleichsam prototypisch entschieden haben, so müssen sich alle Menschen entscheiden, für Gut oder Böse, Wahrheit oder Lüge im Sinne Zarathuštras. Es ist also *ein betont ethischer Dualismus*, den wir hier vor uns haben, und Zarathuštra hat auf diese Weise das Problem des Bösen und der Ungerechtigkeit zu lösen versucht. Seine Theodizee besteht darin, daß er das Böse aus Gott ausgeklammert und es zu einer eigenen Macht gemacht hat, die sich selbst dafür entschieden hat. Dabei gilt es zu beachten, daß diese uranfängliche „Wahlentscheidung" später verlassen worden ist und die beiden „Geister" oder „Bestrebungen" zu Prinzipien des Guten und Bösen als solcher geworden sind (ein ontologischer Dualismus quasi). Die Entgegensetzung von Ahura Mazdā (mp. Ōhrmazd) und Angra Mainyu (mp. Ahriman), dem bösen Geist, findet sich in ausgeprägter Form erst in der mittelpersischen Literatur, nicht im Awesta. Für Zarathuštra steht Ahura Mazdā quasi über den beiden entgegengesetzten Geistern (fast wie später der Gott Zrvan „Zeit"); er ist aber eng mit seinem „heiligen Geist", dem Spənta mainyu, verbunden und dieser enge Kontakt und öftere Zusammenfall der beiden hat zu der eben angedeuteten Entwicklung geführt. Das Böse ist aber ständig von ihm unterschieden und ihm entgegengesetzt gewesen [185]). Daß Zarathuštra auch in seinem dualistischen Denken von älteren Vorbildern abhängig ist, hat man verschiedentlich schon bemerkt, aber seine originale Konzeption findet sich in dieser Form vor ihm nicht [186]).

---

183) Vgl. Widengren, Iran. Geisteswelt S. 145; Hinz S. 172; anders Humbach I, S. 90 (der „Uralte" und „Jugendkräftige").

184) Vgl. dazu bes. Lommel, Zar. S. 17 ff. u. Hinz S. 107 ff.

185) Vgl. dazu auch Widengren, a.a.O. S. 145 f.

186) Duchesne-Guillemin, Zor. S. 74 ff. (guter manyu — böser manyu); Ormazd et Ahriman, S. 26 ff.; West. Response S. 62 f. (Adaption alter Zwillingsmythen; vgl. auch Humbach, ZDMG 107, S. 371; s.o. S. 18 Anm. 163). Man bemüht besonders den Doppelaspekt der sog. „Hochgötter", insbesondere den Windgott Vayu, Vāyu (guter Vayu — böser Vayu); so S. Wikander, Vayu I, 1941, der Zarathustra sogar im Vayu-Kult aufgewachsen sein läßt (207 f.);

Damit haben wir im wesentlichen die „Lehre" Zarathuštras umrissen. Der in ihr zentrale *Gedanke der „Entscheidung"*, den Zarathuštra in seinen Hymnen zum Ausdruck bringt, beweist sein prophetisches Bewußtsein, in einer Krise zu stehen. Diese Krise, die er in Leben, Gesellschaft und Götterwelt erkannt hat, vollzieht sich für ihn auch im kultischen Geschehen, wie erst neuerdings Humbach und Molé gezeigt haben; Y. 45 drückt nach Humbach das „Epochenbewußtsein" Zarathuštras und seiner Anhänger aus [187]). Die rechte Erfüllung des ahurischen Kultes zieht den ersehnten Wohlstand und „Lebenskraft" (*ahu-*) nach sich und nimmt, besonders im Feuerritus, das kommende Reich Ahura Mazdās vorweg, während sich die Trughaften durch ihre schlechte (daēvische) Kultübung Unheil und Verderben erwirken (vgl. 28, 4 ff.; 30, 6 ff.; 31, 20; 32, 13 ff.; 34, 4.13 f.; 45; 46, 7; 50, 4 ff.; 51, 19; 53, 2.7). In diesem Bewußtsein des bald hereinbrechenden Weltendes, bei dem Ahura Mazdā erscheinen wird, und mit seinen Helfern und dem Feuerordal Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte, Wahrhaftige und Lügner scheiden wird, in diesem Glauben steht Zarathuštra [188]). Von ihm her deutet er seinen Kairos [189]). An der Stellung zu ihm als Vertreter seines Gottes entscheidet sich das Schicksal von Guten und Bösen (s. 46, 18 Humbach S. 135). Dieses Ausgerichtetsein auf die Zukunft, diese eschatologische Haltung, hebt ihn über alles bisherige Priestertum hinaus und macht ihn zum ersten *„Apokalyptiker"* des Vorderen Orients [190]), wobei allerdings zu betonen ist, daß Zarathuštra keinerlei apokalyptische Spekulationen bringt, wie sie in der späteren zoroastrischen Überlieferung verbreitet sind, sondern sich nur knapp und andeutend über das von ihm erwartete Ende ausdrückt (wie Jesus von Nazareth).

Die Gāthās kennen ein individuelles Gericht nach dem Tode, das die

---

Widengren, Hochgottglaube im alten Iran. 1938, S. 187 ff.; Iran. Geisteswelt S. 123 f.; Duchesne-Guillemin, Zor. S. 93 f.; West. Response S. 59 ff. (Vayu-Aspekte sind Vorbild für Zarathuštras Zwillingslehre). Dagegen s. die Bemerkungen von Mary Boyce im BSOAS XIX, 1957, S. 310 ff., bes. 312 Anm. 2.

187) Humbach, a.a.O. I, S. 124 ff.; II, S. 60 f.; Molé, Rituel et eschatologie dans le Mazdéisme, NUMEN VII, 1960, S. 148-160, bes. S. 154 ff. (mit Verweis auf die Opferauffassung der Brāhmaṇas). Vgl. auch Hinz, S. 99 ff. (Z. s Sendungsbewustsein).

188) Jetzt auch von Humbach, I S. 74 als „entscheidende Idee" hervorgehoben.

189) Vgl. Wach, Religionssoziologie, Tübingen 1951, S. 395; vgl. o. S. 1.

190) Duchesne-Guillemin, Zor. S. 143; Altheim, Zarathustra S. 131.

„Seele" bzw. den „Atemhauch" (*urvan-*) [191]) betrifft, und daneben das endzeitliche Weltgericht. Beides steht unausgeglichen nebeneinander und ist erstmalig im Alten Orient in dieser Form greifbar (im Unterschied zu den semitischen Religionen). Beiden liegt die Scheidung der Bösen und Guten ob, wozu einmal die „Brücke des Richters" (*?činvatō pərətu-*; 46, 10; 51, 13) [192]) mit dem Motiv des schwierigen Übergangs, zum anderen das erwähnte „Ordal mit glühendem (oder flüssigem) Metall" (*xvaēnā* oder *xšustā ayanhō*: 32, 7; 51, 9 f.; vgl. auch 30, 7; 31, 19) dient. Bestrafung oder Belohnung stehen „am letzten (äußersten) Ende" (*apōma*; vgl. 44, 19; 53, 8; 32, 7; 31, 13; 43, 5 f.: letzter „Wendepunkt", *urvaēsa apōma*; 34, 13 f.; 49, 10 f.; 51, 6.13; 53, 9), entsprechend den Taten der Menschen; diese werden von Gott vermerkt (45, 8; 49, 10; 32, 6 f.; 33, 1; 31, 13: geringes Vergehen erfordert große Sühne; 31, 20; 48, 4). Dabei spielt offenbar die personifizierte (jenseitige) „Gesinnung" (*daēnā*, das „Selbst") eine wichtige, entscheidende Rolle (31, 20; 45, 2; 46, 11; 49, 11; 51, 13) [193]). Gnade oder Vergebung kennt die arische Rechtsauffassung nicht; Böses wird mit Böses vergolten, dazu fordert auch Zara-

---

191) Vgl. zu diesem Begriff Humbach, MSS VIII, 1956, S. 76 f.; Gathas I, S. 56 ff. (hier zeigt H., wie in der dichterischen Diktion urvan und der andere wichtige Terminus daēnā promiscue gebraucht werden können, S. 72; beide hängen ja tatsächlich zusammen s. Anm. 188!). Auch auf Lommel, Zar. S. 169 f. sei verwiesen.

192) ci- (¹kay-, kiṇ) „sammeln, pflücken; auslesen, auswählen; scheiden, richten (oft mit vi-); npers. čidan, vičidan; ai. cinōti, cinvatás. Humbach: „Brücke des Büßers"; Lommel, Z. 197 f. und Modi Memorial Volume 1930, S. 263 ff.: „Brücke über den Trennenden (Zwischenraum)"; Nyberg, RAI 181 ff.: „Übergang des (zur anderen Welt) Hinzielenden"; Duchesne-Guillemin, Zar. ad Y 46, 17, wie Bartholomae: „Passage du Trieur" (Trieur = Ahura Mazdā); Hinz. „Brücke des Auserwählers"; Widengren Iran. Geisteswelt, S. 148: „Brücke der Entscheidung". Vgl. jetzt auch Molé, a.a.O. S. 155 ff. (Initiationssymbolik).

193) Zu daēnā, einem immer noch nicht restlos aufgeklärtem Wort (<ai. dhī, aw.dā(y) „schauen, erkennen"; „Schauseele, Erkenntnis oder Gesinnung") s. Lommel, Zar. S. 150 ff. („geistiges Urwesen", geistige Persönlichkeit"), Pagliaro, L'idealismo gathico, in: Studia Indologia Internationalia I, 1954, S. 9 ff. (eidos, species, Bild, Modell, Typ, Art, Wesen); Duchesne-Guillemin, West. Response, S. 64 f.; M. Molé, Daēna, le pont Činvat etc. in RHR t. CLVII, 1960, S. 159 ff. (Modell der rituellen Handlung, ideales Modell; „la religion prise comme modèle"; ihre Wahl oder Realisierung bestimmt das Geschick der Menschen, 167 f.; entspricht ved.dhéna „Gesang, Gebet, Akt der Anbetung" 182 ff.; vgl. Y 31, 11 f. mit Rgveda 8, 32, 22 u. 10, 43, 6). Es ist m. E. die personifizierte „Gesinnung", die Tat und Wort einschließt und für das Schicksal der Seele entscheidend ist. Vgl. jetzt auch Widengren, Iran. Geisteswelt S. 196 ff, der das Wort mit „Selbst" (geistige Persönlichkeit) wiedergibt und die gegenseitige

thuštra auf (33, 2; 31, 18; 43, 14; 44, 14; 46, 8; 47, 4 f.; 48, 7; 53, 8). Die trughaften Daēvaverehrer gelangen in das „Haus des Truges (*drugō dəmāna* 46, 11; 49, 11), in das „Haus des schlechtesten Gedankens" (32, 13) oder in die „Finsternis" (*təmah-* 31, 20), wo „schlechte Speise" und „Wehklagen" sein wird (30, 20; 45, 3; 53, 7). Die „Wahrhaftigen" Mazdāverehrer dagegen werden der „Herrlichkeit" (*dīvamnō* „Glanz" 31, 20) [194]), des Besten oder Allerbesten (*vahišta-*; mp.*vahišt*, np.*bihišt* „Paradies"), des besten Lebens (*anghu-vahišta-*) oder Gedankens (*vahišta-manah*) teilhaftig (vgl. 28, 8 f.; 31, 5 f.; 43, 3; 44, 2; 47, 5; 49, 9?; 51, 6; auch 30, 4). Bei diesen Ausdrücken ist es oft ungewiß, ob damit irdisches Heil gemeint ist oder jenseitiges. Letzteres scheint bei Zarathuštra durchaus nicht im Vordergrund zu stehen. Getreu altarischer Vorstellung bittet er Ahura Mazdā meist um diesseitige „Lebenskraft" (*amərətāt, ahu-*) und Gesundheit (*haurvatāt*), „Lebensfülle" (*gaya-*) und Wohlstand („Lebensgüter" *gaēthā*). Dieser Bezug auf das Diesseits findet vor allem darin seinen Ausdruck, daß das ersehnte „Reich Ahura Mazdās" ein ideales irdisches Reich, ein ideales Hirtendasein [195]) ist. Es ist das Dasein ohne Ungerechtigkeit und Lüge, ohne Daēvas, Unholde und Mordrausch, ohne Verderben der Kuh und der Menschen (cf. 45, 1; 53, 8 f.). An der Vollendung oder Herbeiführung dieses irdischen Paradieses sind Zarathuštra und die Seinen beteiligt; sie sind die *Saošyants* [196]), „diejenigen, die das Heil herbeiführen werden", oder, wie Humbach übersetzt, „die Kraftspender", worunter er die Wahrhaftig-

Abhängigkeit von daēnā und urvan herausstellt; s. dazu bereits Lommel S. 195 f. Schmidt, a.a.O. S. 214 A. 3 übersetzt „Einsicht", Hinz S. 95 „Wesenheit".

194) Vgl. Humbach I, S. 19 f. (ved. dyumnám); er bezieht diese Aussage allerdings wegen aparəm auf die diesseitige Zukunft; doch ist das folgende dann schwer verständlich, vgl. auch Vers 22 („glanzvolle Dinge" cithra-, ai.citrá-).

195) Vgl. bereits Nyberg S. 228; jetzt Humbach, I S. 74. Daran hält auch die spätere Überlieferung fest, wie der term. techn. „Wunderbar- (oder: Tauglich-)machung" (frašōkərəti, npers. fraškart) lehrt; vgl. bereits Y 30, 9 (frasəm kərənaon „die die Welt lichtglänzend machen" Humbach S. 86). Von der „Auferstehung (der Körper)" (mp. ristāxēz) ist in den Gāthās nicht die Rede; sie ergibt sich jedoch aus der ganzen Vorstellung vom irdischen Paradies (vgl. Lommel, a.a.O. S. 232 f., dessen Belege, Y. 30, 7 und 34, 14, aber nicht stichhaltig sind). Vgl. zu dieser Frage auch Franz König in: Vorderasiatische Studien. Festschrift f. V. Christian, Wien 1956, S. 69-73 (kein Beleg für die Totenauferstehung in den Gāthās; spätere Lehre knüpft an Frašōkərəti an). Den ältesten datierbaren Beleg für diese berühmte und einflußreiche Lehre bringen uns die Griechen: Theopomp und Eudem von Rhodos aus dem 4. Jhdt. v. Chr.

196) Vgl. dazu Lommel, Zar. S. 226 ff. Hinz: „Heilbringer".

keit verbreitenden Opferherren versteht (46, 3; 48, 12: „Saošyants der Länder"; 53, 2). Auch Zarathuštra ist Saošyant (48, 9; vgl. dazu 51, 21, 31, 19; Yt. 10, 22; 13, 17; Y. 61, 5; 70, 4). „So möchten wir denn diejenigen sein, die die Welt (das Dasein) lichtglänzend (oder: tauglich, fəraša) machen" betet Zarathuštra (30, 9 Humbach).

Wie Zarathuštra so tätig in Erwartung des Gottesreiches lebt, so erwartet er auch einen Herrscher (*ratu*), der die Ausrottung der Trughaften im göttlichen Auftrag vollendet und der Wahrheit zum endgültigen Sieg verhelfen wird (vgl. 44, 15 f.; 29, 9 f.; 30, 8 ff.; 48, 2; 10 ff.; 53, 8 f.) [197]). Daher steht noch ein großer Endkampf bevor, in dem die Heere der Trughaften und der Wahrhaften aufeinander treffen werden (44, 15). Der Sieg der „Gottesstreiter" (Lommel) oder „Widerstandsbrecher" (*vərəthrəm jā* 44, 16) ist gewiß und für Zarathuštra schon jetzt in seinen fürstlichen Anhängern spürbar. Ahura Mazdās „Entscheidungsgewalt" (*vīcirō* 29, 4) wird den Endkampf zu seinem Gunsten entscheiden, denn er ist der „Weltheiler" (oder „Lebenskraftheiler" *ahūm.biš* 44, 2. 16) [198]), ein Attribut, das offenbar auch sein Prophet trägt (31, 19; vgl. 51, 21: Zarathustra als „heilwirkender Mann").

Damit haben wir unseren Weg beendet, der uns Zarathuštra als Priester und Propheten vorführte. Beide Funktionen vereinigen sich in ihm zu einer originalen Einheit [199]), die die herkömmlichen Vorstellungen sprengt und ihn zum Verkünder einer neuen Religionsform gemacht hat, deren Wirkungen wir im ganzen vorderen Orient nachweisen können, besonders in den Lehren vom Dualismus und der Endzeit, wie noch heute im Judentum, Christentum und Islam festzustellen ist.

---

197) So ist m. E. Zarathustras „Messias"-Erwartung zu deuten; vgl. auch Lommel, S. 228 f.; NGGW 1935, S. 137. Anders Hinz S. 100 u. 129 ff.

198) Vgl. Humbach, MSS II², S. 28 Anm. 28; MSS XI, S. 74; Gathas I, S. 93; Nyberg, RAI S. 186 („das Leben heilend, Lebensarzt"). Vgl. die Attribute Ahura Mazdās in Yašt I, 12! Hinz S. 135 ff. bezieht „Daseinsheiler" auf Spənta Mainyu (?)

199) Sie auseinanderzureißen und entgegenzusetzen, wie es Altheim, Zar. S. 33 vornimmt, ist ungerechtfertigt und von religionsphänomenologischen Voraussetzungen diktiert.

Korrekturzusatz: Die mehrfach erwähnte Arbeit von Walther Hinz, Zarathustra, erscheint demnächst bei Kohlhammer in Stuttgart und konnte von mir dank des Autors und Herrn Dr. Rühles als Korrekturabzug verwendet werden, ohne mich jedoch damit des Näheren auseinanderzusetzen. Zu Humbach, Gāthās, ist jetzt auch die Rezension von H. P. Schmidt, ZDMG 111 (36), 1961, S. 211-222 zu vergleichen.

EURIPIDE AUTEUR DE LA CATHARSIS TRAGIQUE

A MIRCEA ELIADE

en signe d'admiration et d'amitié

PAR

CARLO DIANO

Padua

Catharsis tragique: la „purgation" que la tragédie, selon la définition d'Aristote, opère „au moyen de la pitié et de la crainte". Vieux problème, qui depuis la Renaissance n'a jamais cessé d'être débattu, et qu'on vient de reprendre en ces années mêmes. De ce problème j'annonce la solution.

Je dis „j'annonce", parce que je n'ai rien fait pour la chercher. Je l'ai trouvée par hasard et toute faite dans une suite de textes qui, l'un tirant l'autre, sont venus presque d'eux-mêmes s'aligner en marge d'un mystérieux ἀπαθῶς d'Euripide. Ce fut un don de la Tyché, „dont les œuvres, comme disait Ion de Chios, sont quelquefois semblables à celles de la Sagesse". C'est de ce don que j'apporte la nouvelle. Et puisque ces textes se suffisent à eux-mêmes, je n'ai qu'à les exposer.

Et voici le texte dont je suis parti: Euripide, Hélène, vv. 1151-54. (n. 1)

> Vous êtes des insensés, vous tous qui vous donnez comme tâche d'acquérir les marques de la vaillance dans les combats et parmi les lances guerrières...

Et après? πόνους ἀπαθῶς θνατῶν καταπαυόμενοι lit-on dans le grec. Les éditeurs corrigent le texte. Ils écrivent, avec Musgrave, ἀμαθῶς au lieu d'ἀπαθῶς. Malgré cela on n'en tire aucun sens qui soit valable. Les traducteurs font de leur mieux. Mais au prix de quelles violences! Et quand on y regarde de près, tout s'écroule.

Disons d'abord que πόνους θνατῶν indique — et cela à cause même de sa forme — les πόνοι ou „souffrances" auxquelles tous les hommes, du seul fait qu'ils sont hommes, se trouvent exposés, en d'autres termes, les maux qui sont inséparables de la condition mortelle. Personne n'a le pouvoir de les éviter quand ils arrivent. Ils nous dépassent

aussi bien dans leur origine que dans leur cours, et, aucune des causes de ce monde ne suffisant à les expliquer, on s'en rapporte aux dieux ou à la tyché. D'où des expressions telles que τὰ θεῶν, τὰ τῆς τύχης pour les signifier. „Il faut supporter τὰ δαιμόνια — dit Périclès en parlant de la peste — en se rendant compte qu'ils sont inévitables". Τὰ δαιμόνια: il veut simplement dire: les évènements dont la cause est au delà de notre entendement. C'est par rapport à ces πόνοι, et, dans le cas particulier, aux „épreuves de la malheureuse Hélène", qu'Euripide dans la strophe qui précède pose le problème de la divinité.

Le deuxième point à établir c'est que καταπαυόμενοι dans sa forme moyenne est un hapax. On ne peut lui donner d'autre valeur que réfléchie. En outre il est un présent. L'action qu'il exprime est donc coordonnée et parallèle à celle qui est exprimée par κτᾶσθε, „vous vous donnez comme tâche d'acquérir".

On comprend par là en quoi consiste l'ἀφροσύνη „le manque de raison", des gens auxquels le poète fait allusion. Car y a-t-il une conduite plus irraisonnable que d'aller chercher les ἀρεταί dans la guerre, c'est-à-dire dans les πόνοι qu'elle apporte, tandis que pour les πόνοι de la condition mortelle on s'applique à s'en délivrer ἀπαθῶς? Nous sommes au printemps de 412, quelques mois après le désastre de Sicile. L'allusion concerne Alcibiade et ses amis.

Mais, avant d'en venir à ἀπαθῶς, il nous faut rappeller un passage de Thucydide, I, 123, où les Corinthiens disent aux Spartiates: „il est bien dans vos traditions de gagner vos mérites dans les épreuves". La traduction est de M.lle De Romilly. En grec: ἐκ τῶν πόνων τὰς ἀρετὰς κτᾶσθαι. Nous avons là une formule. Le fait de la retrouver dans un texte tel que le nôtre, nous montre que c'était un slogan des hétairies dorisantes et — il faut ajouter — anaxagoréennes, qui l'année suivante allaient renverser la démocratie. A ce moment Alcibiade était encore a Sparte.

Et venons à ἀπαθῶς. Chez Harpocration [1]) on lit: (n. 2)

ἀπαθῆ au sens de πάθη, qui ne se sont pas produits dans la réalité, est employé par Antiphon au livre premier de l'Alétheia.

Qu'il y ait quelque rapport entre notre ἀπαθῶς et l'adjectif d'Antiphon, on peut le supposer. D'autant plus que c'est à la τέχνη ἀλυπίας

1) Diels Vs.[6] 87 [80] B 5.

à l'art de se rendre exempt de tout chagrin, que καταπαυόμενοι renvoie, et que c'est le Sophiste Antiphon que nos sources indiquent comme auteur de cet art.

On dit — lit-on dans les *Vies des Dix Orateurs,* [2]) à propos d'Antiphon de Rhamnunte —

on dit qu'il composa des tragédies, seul et avec Denis le Tyran. Au temps où il s'adonnait à la poésie, il institua un art de guérir les chagrins, analogue à celui que les médecins appliquent aux maladies: à Corinthe, près de l'agora, il disposa un local avec une enseigne où il se faisait fort de traiter la douleur morale au moyen de discours: il s'enquérait des causes du chagrin et consolait ses malades (trad. de L. Gernet).

Il est à peine nécessaire de remarquer que sous le nom de l'Orateur ce texte confond trois personnages: l'Orateur, le Sophiste et le Tragédien. Pour les deux premiers la confusion rentre dans la règle: pour le Tragédien on verra que ce n'est pas sans cause. Que la τέχνη ἀλυπίας revienne au Sophiste, on l'admet généralement. Si ἀπαθῆ s'y rapporte, nous en aurions la preuve. En même temps il serait établi que c'était dans son œuvre *Sur la Vérité* qu'il avait traité de cet art.

Donnons à l'adverbe employé par Euripide la signification qu'Harpocration nous atteste pour l'adjectif d'Antiphon. Qu'en ressort-il? Evidemment que les gens visés par Euripide se délivraient des souffrances propres aux humains, sans les avoir encore éprouvées dans la réalité, c'est-à-dire avant même de les subir.

Par quel moyen? À s'en tenir à ce qu'Harpocration nous en dit, le seul moyen auquel on puisse penser c'est la *praemeditatio futurorum malorum,* la „prévision des maux à venir", qui, selon le témoignage de Cicéron, était pratiquée par Aristippe et qu'Épicure rejetait. C'est seulement par rapport à celle-ci qu'on peut parler d'„épreuves auxquelles rien ne correspond dans la réalité".

C'est de cela qu'il s'agit. Nous en avons le preuve documentaire dans un fragment du *Thésée* d'Euripide [3]) qui nous a été conservé par l'auteur de la *Consolation à Apollonius,* par Galien et par Cicéron. Le voici: (n. 3)

C'est un sage qui m'a appris cela, et je m'étais accoutumé à m'exposer en ma pensée aux coups du sort et aux soucis possibles. Je m'infligeais à moi-même l'exil loin de ma patrie, j'imaginais des morts prématurées, et d'autres malheurs,

2) Ps. Plut. Vit. X Orat. (= Diels Vs.[6] l.c. A 6).
3) Fr. 964 N[2] (= Eur. Fragm. N, *Theseus* 392).

afin que si je devais être atteint un jour par un des maux que je me figurais en mon esprit, le coup n'eût pour moi rien de nouveau et que je n'en ressentisse plus âprement la morsure.

Qui est ce sage? Anaxagore, nous disent Galien et Cicéron.

Quand on vint lui annocer la mort de son fils — écrit Galien [4]) il ne changea en rien son maintien et dit: — 'Je savais que j'avais engendré un mortel'! Euripide s'empara de cette idée et la fit exposer à son Thésée.

Nous trouvons la première allusion à la mort du fils d'Anaxagore dans l'*Alceste* [5]), qui fut représentée en 438.

Je sais d'un homme — chante le Choryphée en consolant Admète — appartenant à mon *genos,* qui vint à perdre un fils digne d'être pleuré, le seul qu'il eût à son foyer. Et néanmoins il supporta le coup avec une force d'âme égale à son malheur, quoiqu'il restât sans enfants, quand déjà il penchait vers la saison des cheveux blancs et qu'il était bien avant dans sa vie.

Dans l'antistrophe [6]) il reprend:

Tu étais heureux dans ton destin, tu n'avais aucune expérience du malheur, quand ce chagrin s'est abattu sur toi.

„Tu n'avais aucune expérience du malheur": ἀπειροκάκῳ dit le grec. C'est la même idée qui dans le fragment du Thésée est exprimée par μὴ νεῶρες „rien de nouveau". Le motif est technique. Cela nous est démontré par un autre passage de la même tragédie. Après la mort d'Alceste, le Choryphée, en s'adressant à Admète, lui dit: [7])

Admète, il te faut supporter cette épreuve. Tu n'est ni le premier des mortels ni le dernier qui perde une noble épouse. Rends-toi compte que tous nous devons mourir.

Et Admète de lui répondre:

Je le sais. Ce n'est pas à l'improviste (ἄφνω) que ce malheur s'est abattu sur moi.

Le comportement d'Anaxagore passa bientôt en paradigme, et le thème devint technique. C'est ainsi que nous le trouvons chez Platon. A côté d'Anaxagore on rappelle parfois l'exemple de son grand disciple, Périclès, à qui la peste de 430 emporta deux fils. Voilà ce qu'en écrivait Protagore. [8]) (n. 4)

4) Gal. *De Plac. Hipp. et Plat.* IV 7 p. 392 M (= SVF III 482).
5) vv. 903 S.
6) vv. 926 S.
7) vv. 416 S.
8) Diels Vs.[6] 80 [74] B 9.

En huit jours seulement il vit mourir ses fils. Ils étaient à la première fleur de leur âge et beaux. Mais il supporta leur perte sans donner signe de chagrin (νηπενθέως ἀνέτλη). Car il affectait la sérénité de l'âme, ce qui lui était de grand avantage dans la vie de tous les jours (κατὰ πᾶσαν ἡμέρην) en lui assurant un destin facile et l'absence de toute peine (εἰς εὐποτμίην καὶ ἀνωδυνίην).

Νηπενθέως, εὐδίη, εὐποτμίη, ἀνωδυνίη ont une valeur technique. Les trois derniers termes ne sont que des variations de ἀλυπία. Et pour ce qui est de l'adverbe νηπενθέως, nous trouvons l'adjectif qui lui correspond dans le νηπενθεῖς ἀκροάσεις, , „auditions aptes à faire oublier le chagrin" dont Philostrate nous parle à propos de la τέχνη ἀλυπίας d'Antiphon. La coïncidence n'est certes pas due au hasard. C'est aussi à Antiphon que κατὰ πᾶσαν ἡμέρην renvoie.

Mais écoutons Périclès lui-même, tel que Thucydide le fait parler la même année devant le peuple terrifié par le fléau (II, 61). (n. 5)

Le grand changement — dit-il — qui tout à coup s'est produit dans notre situation a tellement frappé vos esprits que vous n'avez plus la force de persister dans vos résolutions d'autrefois. C'est que tout évènement soudain et inattendu et qui plus que tout déconcerte la raison, retient et assujettit la faculté de juger.

Il n'y a aucune possibilité de doute. Nous avons là un nouveau document sur la *pracmeditatio*, dont les textes précédents nous on fourni les éléments. Αἰφνίδιον, ἀπροσδόκητον répètent la même idée que nous avons vue exprimer par μὴ νεῶρες, ἄφνω et ἀπειροκάκῳ.

Quelques lignes après on lit un ἀπαλγήσαντας τὰ ἴδια „en retranchant de vos cœurs le chagrin pour les malheurs qui ont frappés vos maisons", qui au point de vue de la langue est une nouveauté. C'est certainement à un terme de la τέχνη ἀλυπίας que nous avons affaire, mais j'y vois aussi une allusion à la double perte qui venait de ravager sa maison. Il ne pouvait en dire davantage, parce qu'il était un γενναῖος, c'est-à-dire, un grand homme. Thucydide, qui l'était aussi, n'en dit rien non plus.

Avant de tirer nos premières conclusions, lisons le contexte dans lequel Galien et la *Consolation à Apollonius* nous donnent le fragment du Thésée. Et commençons par Galien, qui par Posidone, remonte au *Thérapeutikos* de Chrysippe.[9]) (n. 6)

Tout évènement — écrit-il — auquel on n'est pas préparé (ἀμελέτητον) et qui dans sa nouveauté même nous arrive tout d'un coup, nous déconcerte et nous fait sortir de nos convinctions habituelles. Mais s'il s'agit d'une chose pour laquelle on est déjà exercé (ἀσκηθέν) et à laquelle on s'est déjà habitué, et

9) Gal. De Plat. et Hipp. plac. IV 7 p. 392 M (= SVF III 482).

cela depuis quelque temps, ou bien on n'en est pas frappé et aucune émotion ne nous trouble, ou, si cela arrive, ce n'est que pour un temps très court. Voilà pourquoi il disait qu'il faut se loger d'avance (προενδημεῖν) dans les choses de ce monde et en user avant qu'elles soient comme si elles étaient déjà là. Par ce προενδημεῖν il entendait, d'après Posidone, qu'il faut d'avance se représenter et se figurer les maux qui peuvent nous atteindre dans l'avenir, et par ce moyen s'y accoutumer peu à peu, comme si ils étaient déjà arrivés. Sur quoi il s'en rapportait à Anaxagore, etc.

Ce texte nous offre un commentaire qu'on ne saurait désirer plus clair ni plus complet sur l' ἀπαθῆ d'Antiphon et sur l'adverbe employé par Euripide. Mais il nous fournit aussi un autre terme qu'on doit considérer comme technique et qui remonte au V siècle: ἀμελέτητον.

D'abord un texte de Plutarque. Dans le traité *Sur la tranquillité de l'âme* (476 D-E) on lit: (n. 7)

(L'âme) qui s'exerce (μελετῶσα) dans la représentation des maladies, de la douleur et de l'exil...

Et peu après:

Il y a des gens qui frissonnent rien qu'à entendre Ménandre s'ecrier: 'On ne peut dire, tant qu'on est en vie: — cela ne m'arrivera pas'! Ils ne savent qu'aucun bien ne nous assure une vie exempte de chagrin autant que cette sorte d'exercice qui nous met en condition de regarder les évènements les yeux grand ouverts.

Et voilà Euripide, *Alexandre,* fr. 46. (n. 8)

Tous nous devons mourir: et comme ce malheur est commun, la sagesse nous exerce à n'en souffrir qu'avec mesure.

Cicéron emploie dans la même signification *meditari.* Προμελετᾶν, *praemeditari,* appartient déjà à la langue du V siècle. Qu'il ne soit pas attesté pour les maux à venir, ce n'est dû peut-être qu'à l'état de notre tradition.

Mais il y a encore une conclusion à tirer. La célèbre μελέτη θανάτου du *Phédon* (81 a) (n. 9), à laquelle Socrate donne le nom de *catharsis,* n'est en rien le propre de Platon. C'est lui-même qui nous le dit. La structure de la phrase où il l'introduit montre — la grammaire seule y suffit — qu'il se sert d'une formule connue: ἢ οὐ τοῦτο ἂν εἴη μελέτη θανάτου; „n'est-ce pas en cela que consiste l'exercice de la mort?"

Dans ce qui précède le texte est, comme je le crois, mutilé, et le ῥᾳδίως qui, venant après τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα (sujet sous-entendu „l'âme") n'a aucun sens, n'est probablement que le reste

d'une allusion au ῥᾳδίως ζῆν d'Antiphon. En tel cas, l'intégration la plus simple serait <καὶ ὡς ἀληθῶς ζῶσα> ῥᾳδίως „qui réellement s'exerce à la mort et vraiment vit en dehors de toute peine". Quoi qu'il en soit, la pointe polémique de τῷ ὄντι nous conduit dans la même direction.

Je dirai plus. Les philosophes auxquels Socrate fait allusion, à propos de cette *meditatio mortis* qui impliquait un complet détachement des biens de ce monde, ne sont qu'Anaxagore, qui en avait donné l'exemple, et ceux qui l'avaient suivi en toute pureté de cœur. Socrate était le plus pur. Il y aurait beaucoup à dire sur ce point, mais je ne puis pas m'y arrêter.

Voici le contexte de la *Consolation à Apollonius:* [10]) (n. 10)

'Je n'aurais jamais cru que cela pût m'arriver' — dit-on — 'et je ne m'y attendais pas non plus'. Mais tu devais bien t'y attendre, et avoir condamné d'avance l'incertitude et la nullité de la condition humaine. Tu n'aurais pas été surpris sans préparation comme par une attaque soudaine des ennemis.

„Sans préparation": ἀπαράσκευος. Une glose de Pollux nous informe que ἀπαρασκεύῳ γνώμῃ, „l'âme sans préparation", avait été employé par Antiphon dans son œuvre *Sur la vérité* (n. 11). Γνώμη — on le sait — est un terme technique des Anaxagoréens. Mais on se souvient de ce que Socrate dit dans le *Phédon* (67 d). (n. 12)

Ne serait-ce donc pas... une chose ridicule de la part d'un homme qui se serait préparé (παρασκευάζωνθ' ἑαυτόν) sa vie durant à rapprocher le plus possible sa façon de vivre de l'état où l'on est quand on est mort, de s'irriter (ἀγανακτεῖν) ensuite contre l'évènement lorsqu'il se présente à lui? (Trad. de L. Robin).

Ce passage nous permet de donner son vrai sens à un vers (n. 13) de l'*Héraclès* d'Euripide, dont on a jusqu'ici douté. Παρεσκευάσμεθ' ὥστε κατθανεῖν, dit Héraclès au comble de son malheur: „j'ai la préparation qu'il me faut pour en finir avec cette vie" (v. 1242). Ce n'est pas tout: ἀγανακτεῖν „s'irriter", „se révolter", qui, avec ses divers synonymes, reparaît au sens technique dans l'analyse que Platon fait de la tragédie au X livre de la *République*, n'est pas lui non plus une nouveauté. Il appartient à un des lieux communs de la τέχνη ἀλυπίας, celui de l'homme de qualité qui fait face à l'infortune.

Il faut supporter les coups du sort sans ressentiment (μὴ παλιγκότως) — lit-on au fragment 572 de l'*Oenomaos* d'Euripide — alors on est un homme parfait. Mais ce sont des leçons que l'on sait donner: les appliquer c'est plus difficile (trad. de G. Duclos). (n. 13)

---

10) 112 C-D.

L' ἐπιεικής même qu'on lit dans la *République* trouve son précédent dans le fragment 274 de l'*Augé* (n. 13).

Le fait d'être ἐπιεικής, homme de bien, est un avantage dans le malheur.

Concluons. Antiphon avait traité de la τέχνη ἀλυπίας dans l'*Alétheia*. Elle comprenait non seulement le thème jusqu'ici connu de la vie adonnée aux plaisirs, mais aussi le thème plus spécifique de la *praemeditatio* des maux à venir. Cela avant l'*Alceste* d'Euripide qui est de 438.

Mais sur ce dernier point, comme sur bien d'autres, il ne faisait que suivre Anaxagore. Et si l'on considère que pour Anaxagore la pratique de la mort n'était que le couronnement d'une vie qu'il avait consacrée aux études — l'ἀπραγμοσύνη, l'oisiveté qu'on lui reprochait — dans le renoncement des plaisirs de ce monde, on voit bien la différence de classe. Euripide nous la fait remarquer en mettant dans la bouche d'Héraclès ivre la doctrine plus facile et grossière du Sophiste. Mais pour la sagesse qui prépare à la mort il s'en rapporte à celui qui se disait né pour contempler les cieux. Et pour qu'on ne se méprenne pas, il nous donne la clef de son allusion. „Car pour tous ces σεμνοί, pour ces gens à l'air auguste et sévère, aux sourcils froncés, — proclame Héraclès à la fin de sa tirade — la vie n'est pas une vie, c'est un malheur". Σεμνός — on le sait — est technique pour indiquer Anaxagore et les Anaxagoréens de meilleur aloi. L'année même de l'Hélène, Eupolis, dans ses *Dèmes*, visant Alcibiade et ses amis, distinguait les ἀπράγμονες σεμνοί des ἀπράγμονες πόρνοι, les „oisifs augustes" des „oisifs débauchés", c'est-à-dire, les Anaxagoréens fidèles à l'esprit de leur maître et ceux qui, tout en se réclamant de lui, le trahissaient pour s'adonner aux plaisirs prêchés par Antiphon.

On n'a qu'à relire les vers de l'Hélène qui nous ont fourni notre point de départ, pour en comprendre dans toute son ampleur la portée.

Mais il est temps d'en venir au texte qui nous introduira au problème de la catharsis tragique. C'est un fragment de Timoclès [11]), un poète comique contemporain d'Aristote. Cité pour la première fois par François Robortello, il a été repris par les modernes. Avec cette différence pourtant, que Robortello comprit de quoi il s'agissait, mais on ne saurait dire la même chose des modernes. Lisons-le. (n. 14)

11) Fr. 453 K.

Toi, écoute, si ce que je vais te dire a son prix. L'homme est né à la douleur. C'est là sa nature. Et des sujets d'affliction la vie en apporte bon nombre en elle-même. Voilà pourquoi c'est en ce genre de consolations qu'il a trouvé l'art de soulager ses peines. Car les maux d'autrui ont leurs attraits qui font que notre esprit (νοῦς) oublie les siens. Et ce n'est pas seulement du plaisir qu'il y gagne, il y trouve aussi sa leçon. Veux-tu en avoir un exemple? Considère d'abord les poètes tragiques, vois à quel point ils sont utiles à tous. Un tel vit dans l'indigence: dès qu'il apprend que Télèphe s'est trouvé dans une situation pire que la sienne, il est mieux disposé à supporter sa pauvreté. Tel autre a des troubles d'esprit: il va voir l'Alcméon. Celui-ci a mal aux yeux: les Phinéïdes n'y voient guère. Un autre a perdu son enfant: Niobé le soulage. Celui-là est boiteux: il assiste au Philoctète. Voilà un vieillard qui est dans l'infortune: il n'a qu'à connaître l'Oeneus. Il suffit de se rendre compte que de quelque malheur que l'on soit atteint, d'autres l'ont subi en plus grande mesure, pour qu'on soit porté à moins se plaindre de ses propres mésaventures.

Le premier fait qui doit retenir notre attention dans ce texte, c'est que ce qu'on lit dans la deuxième partie, à partir du huitième vers — „Veux-tu en avoir un exemple" — n'est que l'application de ce que la première présuppose et qu'Athénée, qui est notre source, a omis. C'est un fait de grammaire. On ne peut pas le mettre en question. J'ai traduit: „veux-tu en avoir un exemple". Mot à mot: „En effet, considère d'abord les poètes tragiques, si tu veux". Cela revient au même. La séparation des deux parties est nette. Elle est confirmée par l'analyse de la première. Il n'y a aucune possibilité de rattacher le ταύτας du cinquième vers à ce qui est introduit par γάρ au huitième. Non pas tant parce que ce pronom se rapporte en général à ce qui précède — car il y a des exceptions — mais à cause du contexte: à cause de οὖν „voilà pourquoi", qui le relie à ce qui précède, et surtout à cause de ce qui suit immédiatement après, introduit par le γάρ du même vers. Ce qu'on y lit serait bien étrange si l'interlocuteur ne savait pas de quoi il s'agissait. Je ne fais aucune conjecture en disant que c'est un morceau de τέχνη ἀλυπίας que notre personnage nous débite.

„Le chagrin trouve un adoucissement dans l'exemple des autres" — lisons-nous au III livre § 58 des *Tusculanes* de Cicéron. Et au § 79: „c'est un argument usuel que de dire: — non tibi soli, tu n'es pas le seul". Et enfin au livre IV § 62: continet... omnem animi sedationem humana in conspectu posita natura, „il suffit d'avoir devant ses yeux la nature de l'homme pour que tout troublement de l'âme s'apaise" (trad. de J. Humbert retouchée en quelques points).

Nous avons là des lieux communs. Mais ils l'étaient déjà au temps

où Euripide écrivait son *Alceste*. Nous en avons vu déjà un exemple. Il y en a d'autres, et l'on en trouve autant qu'on veut dans les tragédies d'Euripide. Voici ce qu'il écrivait dans *Dictys*, donné en 430 avec *Médée*: (n. 15)

Cesse tes pleurs. Jette les yeux sur les maux de ton prochain, tu seras plus patient si tu veux réfléchir à combien de mortels souffrent dans les chaînes, etc. (fr. 332, trad. de G. Duclos).

L'auteur de la *Consolation à Apollonius*, en citant un passage célèbre du *Chresphonte*, le fragment 454, écrit: (n. 16)

On voit les foules ravies d'enthousiasme quand elles entendent ces mots virils de Mérope:

'Ce n'est pas moi la seule qui ait vu mourir mes fils et perdu mon mari. Des milliers de femmes ont eu le même destin que moi' (*Cons. Apoll.* 110 D).

Et a ce même propos il raconte le cas du poète Antimaque, qui vivait vers la fin du V siècle.

Ayant perdu sa femme Lydé, qu'il aimait tendrement, il composa pour se consoler, l'élégie qui porte le même nom, où il passe en revue tous les malheurs des héros, en tâchant d'adoucir sa douleur par l'exemple des autres (106 B-C).

Que la considération des maux d'autrui ne devait pas manquer dans la *praemeditatio*, on peut le croire. Cicéron nous l'atteste. Au § 58 dont nous venons de lire une partie, après avoir rappelé les premiers vers du fragment du *Thésée* et les mots d'Anaxagore, il ajoute:

Je pense d'ailleurs que les choses se passent à peu près de même chez ceux qui devancent le malheur par la méditation et chez ceux que le temps guérit (trad. de J. Humbert).

Mais Timoclès aussi nous en donne un indice. C'est le mot νοῦς. Au IV siècle l'emploi qu'il en fait est un anachronisme. Il y a donc une allusion. En effet c'est le même mot qui dans le fragment du *Thésée* renvoie à Anaxagore.

Il me reste à parler de ψυχαγωγηθείς et de μεθ' ἡδονῆς. Ce sont des expressions techniques. Sur la première il n'y a pas lieu de s'arrêter. Je renvoie aux textes que M. Schuhl a réunis dans son beau livre sur *Platon et l'art de son temps*, p. 31 ss. et à l'interprétation qu'il en donne.

Ce terme et ses synonymes sont employés pour caractériser l'action de ce qui à travers les yeux et les oreilles a le pouvoir de charmer l'âme. Ici on le trouve employé pour la τέχνη ἀλυπίας. Ce n'est pas

une nouveauté. Lorsqu'Euripide fait dire à la Nourrice de Médée (vv. 190-203) que les anciens „étaient dépourvus de sagesse", car, ayant inventé „les hymnes . . . pour égayer la vie en flattant les oreilles (τερπνὰς ἀκοάς), aucun d'eux n'a trouvé le moyen d'apaiser les lugubres chagrins des mortels par la musique et les chants de la lyre", lorsqu'il écrit cela, c'est à la τέχνη ἀλυπίας qu'il fait allusion, et nous savons qu'elle est antérieure à Alceste. Les mots τερπνὰς ἀκοάς renvoient, sans doute, aux νηπενθεῖς ἀκροάσεις d'Antiphon.

Aussi est-ce à la τέχνη ἀλυπίας qu'on doit rapporter le § 8 et le § 10 de l'*Hélène* de Gorgias. (n. 17)

La parole — lit-on au § 8 — a le pouvoir de faire cesser la terreur, d'enlever la tristesse, de faire naître en nous la joie et d'accroître la pitié.

Et au § 10:

Les incantations inspirées qu'on fait au moyen de paroles, amènent le plaisir et emmènent la tristesse. Car la force qui est en elles, dès qu'elle vient en contact avec la faculté qui fournit à l'âme ses représentations (τῇ δόξῃ τῆν ψυχῆς) la fascine et la persuade et fait qu'elle passe d'un état à l'autre.

Quelles sont au juste la signification et la fonction de cet „accroissement de la pitié", dont il est question au § 8, et que les éditeurs, Diels en tête, ont jugé faux et se sont efforcés en vain de corriger, nous allons le voir d'ici à peu. Quant au „plaisir", dont nous avions à traiter, la question qui se pose est de savoir en quel sens l'exemple des maux d'autrui a le pouvoir de le substituer à la peine dans l'âme qui déjà pleure sur son malheur.

J'ai à peine besoin de rappeler ce que Platon écrit à propos de la tragédie. (n. 18) „C'est la partie de notre âme qui a soif de larmes" — lisons-nous dans la *République* (X 606 a), — c'est à cette partie que les poètes donnent l'occasion de „rassasier son désir".

Car la partie de nous qui est la meilleure, n'étant pas suffisamment fortifiée par la raison et par l'habitude, relâche sa surveillance sur cette partie pleureuse, sous prétexte que ce sont les malheurs d'autrui qu'elle se donne en spectacle, et qu'il n'y a pas de honte pour elle d'applaudir et de compatir (ἐλεεῖν) aux larmes qu'un autre qui se dit homme de bien répand mal à propos, qu'au contraire elle croit en tirer un profit, le plaisir (trad. de E. Chambry).

Le plaisir est donc celui qui naît du rassasiement de ce besoin qui est dans notre nature, et c'est la pitié, l'ἔλεος, qui en est l'intermédiaire, la pitié dont la συμπάθεια est la source. Il est naturellement de même quand on s'apitoie et on pleure sur ses propres malheurs. Tel est le cas

de la pitié que nous avons trouvé au § 8 de l'*Hélène* de Gorgias. Et c'est seulement en agissant sur la pitié et en l'accroissant jusqu'au moment où elle déborde et trouve son apaisement dans le plaisir résolutif des larmes, c'est seulement ainsi qu'on arrive à délivrer l'âme de la terreur et de la tristesse. Au temps où l'*Éloge d'Hélène* était composé (en tout état de cause après 428, et peut-être aussi l'année même de l'*Hélène* d'Euripide), le thème devait être assez technique pour que Gorgias se dispensât d'en dire davantage. On trouve les preuves de tout ce que nous venons de dire dans un morceau bien connu de Plutarque et chez Euripide.

Les chants de deuil et le son de la flûte dans les funérailles — écrit Plutarque (*Quaest. Conv.* 657 A) — au premier abord émeuvent et ouvrent la source des larmes, mais en même temps qu'ils portent l'âme à s'apitoyer sur elle-même, ils la délivrent peu à peu de sa douleur en l'épuisant tout entière. (n. 19)

Écoutons maintenant Euripide. Dans *Iphigénie en Tauride* (vv. 484-6), Oreste, qui joue le rôle du γενναῖος,, dit à sa sœur: (n. 20)

Je ne trouve pas sage celui qui, à l'instant où il va mourir et que tout espoir de salut l'abandonne, croit adoucir la terreur de la mort en pleurant sur lui même.

Tout autre est le langage que le même Oreste tient dans *Électre* (vv. 290-6), même si la pitié dont il parle est celle qu'on éprouve pour les autres. Car comment avoir pitié pour les autres, quand on n'en nous lu. Ici se place la république. (n. 20)

Hélas, que dis-tu là? Et oui, hélas! Car la vue des maux même étrangers font sentir leur morsure au cœur des mortels... Ce n'est pas chez les gens grossiers et sans culture qu'on trouve la pitié, mais chez ceux qui savent. Ainsi n'en sortent-ils non plus sans dommage, si leur esprit en sait trop.

C'est le même reproche que Crantor adressera a ceux qui, en se refusant aux larmes et à la pitié, finissaient par éteindre dans l'homme les derniers restes de son humanité [12]). Et voici enfin un fragment de l'*Oenomaos*, le 573-ème, qui est certainement tiré du même dialogue auquel appartenait le fragment 572-ème, qui nous venons de citer. „L'homme parfait supporte sans ressentiment son malheur", avions-nous lu. Ici se place la république. (n. 20)

Les mortels trouvent du plaisir même dans les malheurs: c'est le plaisir de gémir et de verser des torrents de larmes. Ils soulagent par ces moyens (ταῦτα κουφίζει) les souffrances qu'ils éprouvent dans leur âme et déchargent (ἔλυσε) leur cœur de l'excès de la peine (trad. de L. Duclos).

12) *Cons. ad Apoll.* 102 C-E, Cic. *Tusc.* III 12-13.

Κουφίζει, ἔλυσε: on ne peut pas s'empêcher de rappeler sur ces mots le passage où Aristote, dans la *Politique* (1342 a 11), parle du „soulagement accompagné de plaisir" qu'éprouvent ceux, „dont l'inclination est à la pitié et à la crainte", quand ils entendent les chants aptes à exciter ces sentiments, et dont l'effet est d'opérer dans leurs âmes „un'espèce de catharsis": πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. (n. 21) En effet l'ἔλυσε d'Euripide n'est qu'un synonyme de καθαίρειν. Pour ce qui est de la musique, voici les vers 608 ss. des *Troyennes*: (n. 20)

Quelle douceur trouvent les malheureux aux larmes, aux thrènes gémissants et aux chants de douleur (trad. de L. Parmentier) !

Le thème est assez commun chez Euripide, et c'est toujours de la τέχνη ἀλυπίας qu'il s'agit. Antiphon en avait traité. Le mélange du plaisir et de la peine que Platon analyse dans le *Philèbe*, Antiphon, selon le témoignage de Philodème (Ant. B 93), l'avait déjà considéré. C'était sur ce plaisir et sur la satiété qui le suit, que Chrysippe comptait pour que la raison pût faire entendre sa voix (SVF III 466-7), et Olympiodore nous dit que la catharsis des Stoïciens était identique à celle des Péripatéticiens (ibid. 489).

Le plaisir dont il est question dans le fragment de Timoclès n'est donc que le plaisir des larmes. Mais il est redoublé par l'universalisation qui est la prémisse de toutes les consolations. C'est elle qui est résolutive. Elle ôte au malheur ce qu'il a d'individuel et qui le rend absurde, fait surmonter le sentiment de révolte dont Platon nous parle, et qu'Euripide connaissait déjà, et par la pitié toute humaine qu'elle inspire ouvre la source des larmes, les adoucit, si déjà elles coulent. On ne pleure plus sur soi-même, on pleure sur l'homme. Et l'apaisement est plus facile. Car on touche dans l'espace et dans l'étendue du passé à la limite que les Consolations, et déjà Euripide dans l'*Alceste* (v. 1035), fixent dans le temps à venir.

Cette universalisation est résumée dans le κέκλαυσται par lequel Crantor (*Cons. Apoll.* 115 B) introduisait l'histoire du Silène qu'Aristote rappelait dans son *Eudème:* „on a pleuré depuis longtempts sur la condition des humains". C'était à ce κέκλαυσται qu'il fallait arriver, pour qu'on n'eût plus à pleurer. La *praemeditatio* donnait le moyen d'y arriver avant que le malheur fût venu. On peut bien s'imaginer qu'on n'avait pas besoin de pleurer pour venir au bout de sa tristesse.

Tout cela était déjà constitué en théorie avant l'*Alceste*. Aucun des thèmes essentiels des Consolations de l'âge hellénistique n'y manque. Cette tragédie, dont personne encore n'a pénétré le mystère, n'est en effet qu'une méditation sur la mort. Et je me demande si elle n'est pas une Consolation à Anaxagore : une consolation, écrite par un poète qui savait ce qu'est le cœur de l'homme, notre cœur, et qui se rendait compte qu'on ne peut se consoler quand on aime, même si la γενναιότης, nous raidit et nous empêche de montrer notre chagrin. Ce qui est bien le cas d'Admète devant Héraclès. Car il était un γενναῖος, comme dit Héraclès. Mais les larmes qu'il cache à Héraclès, il les verse devant le Chœur, qui est son reflet. Et j'aime croire que ce soit à cela que Platon fait allusion dans la *République*, quand il écrit qu'il est impossible qu'un homme, tout ἐπιεικής qu'il soit, „soit insensible, et qu'il osera faire dans la solitude ce qu'il ne fait pas sous les yeux de ses semblables" (603 c-604 a). Car l'homme de bien (ἐπιεικής) qui vient de perdre un fils, dont il est question dans quelques lignes avant, n'est qu'Anaxagore.

Mais, pour revenir à notre question, une fois arrivé là, il n'en fallait pas beaucoup pour voir que la tragédie était la meilleure des „auditions aptes à guérir le chagrin", dont la τέχνη ἀλυπίας pouvait se servir. Il était impossibe de ne pas s'en apercevoir. La relation dans laquelle la tragédie et l'art de l'ἀλυπία se présentent dans le fragment de Timoclès ne saurait donc être une construction de beaucoup postérieure à la constitution de ce dernier. En fait, ce n'est pas chez le seul Timoclès que cette relation de dépendence de l'une à l'autre se montre. Nous la retrouvons chez Platon, et déjà, au V siècle, chez Gorgias.

Pour Platon, on n'a qu'à considérer les termes dans lesquels il pose la question de la tragédie. Je viens de citer ce passage.

> Un homme de bien — dit-il — à qui il est arrivé quelque disgrâce, comme la perte d'un fils ou quelque autre objet très cher...

C'est le problème du deuil qu'il pose avant tout, et l'allusion ne saurait être plus claire.

Gorgias: c'est par rapport à la τέχνη ἀλυπίας que le § 8, que je viens de citer, s'explique. Immédiatement après il donne sa célèbre définition de la tragédie. On la connaît bien.

> La poésie est un discours en vers (ἔχοντα μέτρον) les auditeurs sont pénétrés d'un frisson de terreur, d'une pitié larmoyante, d'un regret qui se complaît dans sa douleur : par l'intermédiaire de ce discours les bonheurs et les malheurs des

personnes étrangères font éprouver à l'âme des passions personnelles (Trad. de P. M. Schuhl).

Mais voici par quels mots cette définition est introduite: „que cela soit ainsi je vais le montrer" — c'est à dire que les mots ont le pouvoir de „faire cesser la terreur, d'enlever la tristesse, de provoquer la joie, d'accroître la pitié" — „et il faut bien que je le montre au moyen de ce dont mes auditeurs ont expérience (καὶ δόξῃ δεῖξαι)». Nous avons là l'équivalent du γάρ par lequel Timoclès passe de la théorie générale au cas particulier qui lui sert d'exemple. Dans le contexte de Gorgias la tragédie et ce qu'il dit au § 10 sur les „paroles des incantations inspirées" sont aussi des exemples.

Mais voici la preuve définitive. Elle nous est donnée par Épictète. *Manuel*, 21: (n. 22)

Aie tous les jours devant tes yeux la mort, l'exil et tous les malheurs qui paraissent redoutables, mais surtout la mort: et ainsi tu n'auras jamais aucune basse pensée ni non plus aucune folle ambition (trad. de P. Commelin).

Un florilège de Munich nous donne une rédaction plus courte et un peu différente de cette maxime. La fin surtout est remarquable non seulement au point de vue du contenu, mais aussi à cause de sa forme. Ἐνθυμεῖσθαι y est employé absolument au sens de s'affliger, sens qui n'est attesté que pour l'attique du V siècle et pour Démosthène. On pourrait rendre le jeu de mots en traduisant: „et jamais rien ne fera que tu aies de la peine ni que tu t'en donnes plus qu'il n'en faut". Cette rédaction est, sans doute, beaucoup plus ancienne que celle qui nous est donnée par Arrien. Je n'en dis davantage.

Voici le passage correspondant des *Dissertations*, livre I, ch. 4, § 23 (je le donne dans la traduction de Joseph Souilhé, à laquelle j'ai apporté quelques modifications): (n. 16)

Mais ceci plutôt vaut la peine: s'exercer à supprimer de sa vie les lamentations et les gémissements, les hélas et les „malheureux que je suis!", et „voilà mon destin!", et „quelle malchance!": apprendre ce qu'est la mort, l'exil, la prison, quelle est la partie de nous qui boit la ciguë, afin de pouvoir dire en prison: «Mon cher Criton, si cela plaît aux dieux, qu'ainsi soit-il!" et non pas: „Oh, malheureux vieillard, voilà donc ce qui était réservé à mes cheveux blancs!" Qui s'exprime de la sorte? Pensez-vous que je vais nommer un homme obscur, un homme de condition humble? N'est-ce pas Priam qui parle ainsi? N'est-ce pas Oedipe? Les rois, tous tant qu'ils sont, disent-ils autre chose? Les tragédies que sont-elles d'autre sinon les accidents subis par des hommes qui se sont laissés prendre par l'admiration des objets extérieurs, ces mêmes accidents qu'on vous donne en spectacle *à tel où tel vers?* Car s'il était nécessaire de se faire *duper* pour arriver à comprendre qu'aucun des objets extérieurs, et qui ne dépen-

dent pas de notre volonté, aucun de ces objets ne nous concerne, pour ma part, j'accepterais bien volontiers pareille *duperie* qui me permettrait ensuite de vivre une vie sereine et sans trouble.

Ces deux textes tranchent la question. La tragédie, dans sa fonction cathartique, n'est qu'un instrument de la μελέτη θανάτου inventée par Anaxagore, et c'est en relation avec celle-ci que cette fonction a été définie. ‚Διὰ μέτρου,' , „en vers", et ἀπάτη, „duperie", renvoient à Gorgias. La tragédie — avait-il écrit (B 23) — „est une duperie mise en œuvre au moyen de mythes et de passions, une duperie dans laquelle celui qui dupe est plus juste que celui qui ne dupe pas, et celui qui est dupé est plus sage que celui qui n'est pas dupé. Car l'un maintient ce qu'il promet, et un homme qui n'est pas insensible se laisse facilement prendre au plaisir des discours".

L'idée de la poésie comme duperie n'a rien de nouveau: on la trouve aux origines de la poésie des Grecs. Mais il est à propos de rappeler deux fragments d'Euripide où ἀπάτη est employé au sens technique. Ce sont les fragments 822 et 913. Dans le premier la „duperie" est celle des discours de consolation, dans le deuxième celle des „metéorologues". Ce sont les mêmes „metéorologues" auxquels Gorgias se réfère au § 13 de son Hélène pour montrer à quel point on peut changer les opinions des autres au moyen des discours, „en faisant voir aux yeux de la δόξη des choses incroyables et dont on n'a aucune perception."

Venons maintenant à la première de nos sources: Euripide, *Suppliantes*, vv. 176-183. (n. 23)

Il est sage que celui que ses biens rendent heureux ait devant ses yeux la pauvreté, et que le pauvre attache ses regards sur les riches dans un esprit d'émulation pour que l'amour de la richesse le tienne, et que ceux qui ignorent l'infortune redoutent les revers qui excitent la compassion.

Et après une lacune dont on ne saurait mesurer l'extension:

... et les chants que le faiseur d'hymnes enfante lui-même, c'est en éprouvant du plaisir qu'il les enfante. S'il n'en éprouve point, il ne pourrait pas, étant lui-même dans le malheur, charmer les autres. Il n'en a pas le droit.

Aucun doute que ce ne soit à la théorie de la catharsis que ces derniers vers se rapportent. Pour les gloser, on n'a qu'à en rapprocher le fragment 573 de l'*Oenomaos* et les vers 607 ss. des *Troyennes*, que nous avons cités à propos de Timoclès. Il y était question du

plaisir des larmes, de la douceur que les malheureux trouvent aux thrènes gémissants. Ce sont là les moyens — avons-nous lu — qui soulagent (κουφίζει) leurs souffrances et déchargent (ἔλυσε) leurs cœurs de l'excès de la peine.

C'est la même théorie qui est visée dans ces vers. Car les chants que ce faiseur d'hymnes enfante lui-même ne sont que des thrènes. S'il en était autrement, „en éprouvant du plaisir" et „s'il n'en éprouve point" n'auraient pas de sens. Pour ce qui est du mot *hymne*, „il est employé — lit-on dans une scholie à Sophocle — pour n'importe quel genre de chants, soit pour les poèmes chantés et dansés, soit pour les chants thrénodiques". Dans cette dernière acception on le trouve chez Anacréon, Eschyle, Sophocle, Aristophane, et dans la moitié des passage où Euripide l'emploie. Et l'on sait que dans l'*Odyssée* le chant de Démodoque sur la chute de Troie est un hymne. Aucune difficulté donc de ce côté.

Mais pourquoi „les chants qu'enfante lui-même"? Pourquoi „lui-même", et pourquoi „enfante"? Y a-t-il autre chose dans le répertoire de ce faiseur d'hymnes, de laquelle on puisse dire que ce n'est pas lui-même qui l'enfante? On n'a qu'à ouvrir la *Poétique* d'Aristote. Les seules parties qui appartiennent en propre au poète sont les parties chorales. Le mythe lui est donné par la tradition. Ce faiseur d'hymnes n'est donc que le poète tragique. Et il est probable que le droit dont il est question au dernier vers, ne soit pas sans rapport avec l'idée exprimée par Gorgias à ce propos.

Remontons, au delà de la lacune, aux premiers vers. Un regard suffit pour se rendre compte que les vv. 177-8 sont interpolés, et assez gauchement d'ailleurs. Pour ne rien dire de ces quatre τε qui font chaîne, „et ... et ... et ... et", on comprend bien qu'après les riches, on en vienne aux pauvres, mais en tel cas le quatrième vers n'a aucun sens. Eliminons ces deux vers et lisons.

Il est sage que le riche ait devant ses yeux la pauvreté et que ceux qui ignorent l'infortune la redoutent.

On le voit bien: les vv. 176 et 179 ne peuvent pas être séparés. C'est une même idée qu'ils expriment.

Nous connaissons cette idée, c'est l'idée de la *praemeditatio*: les deux vers qu'on y a ajoutés l'interrompent et la faussent. Une interpolation sur le même sujet a été signalée par M. Grégoire dans la réplique que Thésée fait au discours dont notre morceau fait partie.

Écoutez maintenant Térence, *Phormion* vv. 241 sq. (J. Humbert): (n. 24)

Aussi est-ce quand la chance nous favorise le plus qu'il convient le plus de se demander comment on supporterait l'assaut du malheur...

Qu'est-ce cela sinon une variation et un développement du vers 179 des *Suppliantes?* Mais voilà la suite:

Dangers, pertes, exil...

C'est le fragment du *Thésée*. Il faisait donc suite au vers 179 des *Suppliantes*, telles que nous les lisons. Mais tout le morceau, tel que l'imitation de Térence, c'est-à-dire d'Apollodore, nous autorise à le reconstruire, appartient aux *Suppliantes* ou bien au *Thésée*? Au *Thésée*. Les vers 176-183 ne sont qu'un bloc erratique. Aucun lien ni pour le contenu ni pour la forme n'en justifie la présence dans le discours d'Adraste, dont ils interrompent, et assez mal à propos, la suite. Plusieurs éditeurs les ont éliminés.

Le fragment intégré ne comble pas la lacune. Qu'est-ce ce qui est tombé? Les vers 180-183 ont l'air d'être une réplique à une objection qu'Euripide venait de prévenir. De tels procédés sont de règle dans ses tragédies. Nous en avons un exemple dans les vers qui suiventt notre morceau. Quelle était cette objection? Nous la trouvons dans les *Tusculanes*. Si l'on passe sa vie à ne contempler que des malheurs, on vit toujours dans le malheur. Elle est impliquée par les derniers vers de la τέχνη ἀλυπίας qu'Héraclès nous débite dans l'*Alceste*. Nous les avons lus.

Mais ce ne sont que des conjectures. Ce qui est un fait, c'est qu'entre ce morceau et les textes d'Épictète que nous avons lus la correspondance est parfaite, même en ne considérant que ce qui nous est donné par les seules *Suppliantes*. La catharsis tragique n'était donc qu'un chapitre de la τέχνη ἀλυπίας.

Qui est l'auteur de cette théorie? Je dis que c'est Euripide. Le temps me manque pour en tenter une démonstration. Mais je dois ajouter que, à côté de cette catharsis, il en connaissait une autre, la seule admise par Platon. On les trouve réunies, l'une et l'autre, dans l'*Héraclès*. C'est un chœur de l'*Héraclès* que Platon transpose au commencement du II livre des *Lois*.

Pour en finir, relisons la formule de la définition d'Aristote: περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. Quelle est la

traduction qu'on doit donner de ces mots? On en discute depuis la Renaissance. Pourtant il n'y en a qu'une qui soit correcte, celle qui a été donnée par Henri Weil, et que Jean Hardy a le mérite d'avoir reprise: „qui par la pitié et la crainte accomplit la catharsis propre aux émotions de cette nature". C'est la seule traduction que la grammaire autorise: bien plus, elle l'impose. Partant, c'est un fait. Ce sont des montagnes qui s'écroulent.

Ce fait établi, on n'avait qu'à y réfléchir pour en tirer les conséquences. Il présuppose, en effet, qu'il y eût une catharsis de la pitié et de la crainte en dehors de celle qui était opérée par la tragédie. La question posée, on serait peut-être arrivé aux conclusions auxquelles nos textes nous ont conduits. Henri Weil, auquel revient le mérite d'avoir compris la signification pathologique de la catharsis, ne s'avisa point de le faire. Moi, non plus. Ce que je viens d'exposer, je le dois au hasard.

On n'a qu'à réunir l'interprétation de Robortello avec celle de Weil et de Bernays pour avoir, au point de vue théorétique sinon historique, la solution du problème.

„En assistant aux représentations tragiques — écrivait François Robortello en 1548 — les hommes s'accoutument aux plaintes, à la crainte, à la pitié. Cela fait que, quand ils se trouvent eux-mêmes dans l'infortune, ils en ressentent moins la douleur et la crainte".

Il ne disposait que de son Aristote, d'un texte de Procle et du fragment de Timoclès.

Textus ad tragicam ΚΑΘΑΡΣΙΝ explicandam selegit C. Diano

1. *Euripidis* Hel. 1151-54

ἄφρονες ὅσοι τὰς ἀρετὰς πολέμῳ
λόγχαισί τ' ἀλκαίου δορὸς
κτᾶσθε, πόνους ἀπαθῶς θνα-
τῶν καταπαυόμενοι.

2. *Antiphontis Sophistae* B 5 (Harpocrat.)

ἀπαθῆ· ἀντὶ τοῦ τὰ μὴ ὡς ἀληθῶς γεγονότα πάθη Ἀ. Ἀληθείας ᾱ.

3. *Euripidis* fr. 964 N² (= fr. 392 Eur. Fragm. N)

ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν
εἰς φροντίδας νοῦν συμφοράς τ' ἐβαλλόμην,

φυγάς τ' ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς
θανάτους τ' ἀώρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδούς,
ἵν', εἴ τι πάσχοιμ' ὧν ἐδόξαζον φρενί,
μή μοι νεῶρες προσπεσὸν μᾶλλον δάκοι.

4. *Protagorae* B 9

τῶν γὰρ υἱέων νεηνιέων ὄντων καὶ καλῶν, ἐν ὀκτὼ δὲ τῇσι πάσῃσι ἡμέρῃσι ἀποθανόντων νηπενθέως ἀνέτλη. εὐδίης γὰρ εἴχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὤνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς εὐποτμίην καὶ ἀνωδυνίην κτλ.

5. *Pericles* apud *Thuc.* II 61

. . . καὶ μεταβολῆς μεγάλης, καὶ ταύτης ἐξ ὀλίγου ἐμπεσούσης, ταπεινὴ ὑμῶν ἡ διάνοια ἐγκαρτερεῖν ἃ ἔγνωτε. δουλοῖ γὰρ φρόνημα τὸ αἰφνίδιον καὶ ἀπροσδόκητον καὶ τὸ πλείστῳ παραλόγῳ ξυμβαῖνον . . . . . ἀπαλγήσαντας δὲ τὰ ἴδια . . .

6. *Galeni* De plac. Hipp. et Plat. IV 7 P. 392 M (SVF III 482)

. . . πᾶν τὸ ἀμελέτητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτον ἐκπλήττει τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κρίσεων, ἀσκηθὲν δὲ καὶ συνεθισθὲν καὶ χρονίσαν ἢ οὐδ' ὅλως ἐξίστησιν ὡς κατὰ πάθος κινεῖν ἢ ἐπὶ μικρὸν κομιδῇ. διὸ καὶ προενδημεῖν δεῖν φησι τοῖς πράγμασι μήπω τε παροῦσι οἷον παροῦσι χρῆσθαι. βούλεται δὲ τὸ προενδημεῖν ῥῆμα τῷ Ποσειδονίῳ τὸ οἷον προαναπλάττειν τε καὶ προτυποῦν τὸ πρᾶγμα παρ' ἑαυτῷ τὸ μέλλον γενήσεσθαι καὶ ὡς πρὸς ἤδη γενόμενον ἐθισμόν τινα ποιεῖσθαι κατὰ βραχύ. διὸ καὶ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου παρείληφεν κτλ.

7. *Plutarchi* De tranq. an. p. 476 D-E

ἡ δὲ καὶ νόσου καὶ πόνου καὶ φυγῆς μελετῶσα φαντασίαν (ψυχή) . . . . . καίτοι πολλοὶ καὶ τὸ τοῦ Μενάνδρου (355, 4) πεφρίκασιν· 'οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ζῶντα· τοῦτ' οὐ πείσομαι', ἀγνοοῦντες ὅσον ἐστὶ πρὸς ἀλυπίαν ἀγαθὸν τὸ μελετᾶν καὶ δύνασθαι πρὸς τὴν τύχην ἀνεφγόσι τοῖς ὄμμασιν ἀποβλέπειν.

8. *Euripidis* fr. 46

πάντων τὸ θανεῖν· τὸ δὲ κοινὸν ἄχος
μετρίως ἀλγεῖν σοφία μελετᾷ.

9. *Platonis* Phaed. 80e-81a

. . . ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο — τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ‹καὶ ὡς ἀληθῶς ζῶσα› ῥᾳδίως· ἢ οὐ τοῦτο ἂν εἴη μελέτη θανάτου;

10. Ps. *Plutarchi* Cons. ad Apoll. 112 C-D

'ἀλλ' οὐκ ἤλπιζον, φησί, ταῦτα πείσεσθαι, οὐδὲ προσεδόκων'. ἀλλ' ἐχρῆν σε προσδοκᾶν καὶ προκατακεκρικέναι τῶν ἀνθρωπείων τὴν ἀδηλότητα καὶ οὐδένειαν, καὶ οὐκ ἂν νῦν ἀπαράσκευος ὥσπερ ὑπὸ πολεμίων ἐξαίφνης ἐπελθόντων ἐλήφθης.

11. *Antiphontis* Sophistae B 3 (Pollux)

ἀπαρασκεύῳ γνώμῃ· ἐν τοῖς περὶ Ἀληθείας Ἀ. εἶπεν.

12. *Platonis* Phaed. 67 d

οὐκοῦν . . . γελοῖον ἂν εἴη ἄνδρα παρασκευάζονθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι οὕτω ζῆν, κἄπειθ' ἥκοντος αὐτῷ τούτου ἀγανακτεῖν;

13. *Euripidis*

H. F. 1241

τοιγὰρ παρεσκευάσμεθ'· ὥστε κατθανεῖν.

Oenomaus fr. 572

ἕν ἐστι πάντων πρῶτον εἰδέναι τόδε,
φέρειν τὰ συμπίπτοντα μὴ παλιγκότως·
χοὗτός γ' ἀνὴρ ἄριστος αἵ τε συμφοραὶ
ἧσσον δάκνουσιν.

Auge fr. 274

. . . τὸ δ' ἐπιεικὲς ὠφελεῖ τὰς συμφοράς.

14. *Timoclis* fr. 453 K.

Ὦ τᾶν, ἄκουσον, ἄν τί σοι μέλλω λέγειν·
ἄνθρωπός ἐστι ζῷον ἐπίπονον φύσει,
καὶ πολλὰ λυπήρ' ὁ βίος ἐν ἑαυτῷ φέρει·
παραψυχὰς οὖν φροντίδων ἀνεύρετο
ταύτας· ὁ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων λήθην λαβὼν
πρὸς ἀλλοτρίῳ τε ψυχαγωγηθεὶς πάθει
μεθ' ἡδονῆς ἀπῆλθε παιδευθείς <θ'> ἅμα.
τοὺς γὰρ τραγῳδοὺς πρῶτον, εἰ βούλει, σκόπει
ὡς ὠφελοῦσι πάντας· ὁ μὲν ὢν γὰρ πένης
πτωχότερον αὑτοῦ καταμαθὼν τὸν Τήλεφον
γενόμενον, ἤδη τὴν πενίαν ῥᾷον φέρει·
ὁ νοσῶν τι μανικὸν Ἀλκμαίον' ἐσκέψατο·
ὀφθαλμιᾷ τις, εἰσὶ Φινεῖδαι τυφλοί·
τέθνηκέ τῳ παῖς, Νιόβη κεκούφικεν·
χωλός τίς ἐστιν, τὸν Φιλοκτήτην ὁρᾷ·
γέρων τις ἀτυχεῖ, κατέμαθεν τὸν Οἰνέα·

ἅπαντα γὰρ τὰ μείζον' ἢ πέπονθέ τις
ἀτυχήματ' ἄλλοις γεγονότ' ἐννοούμενος
τὰς αὐτοσαυτοῦ συμφορὰς ἧττον στένει.

15. *Euripidis* fr. 332 (Diktys)

δοκεῖς τὸν Ἅιδην σῶν τι φροντίζειν γόων
καὶ παῖδ' ἀνήσειν τὸν σόν, εἰ θέλοις στένειν;
παῦσαι· βλέπουσα δ' εἰς τὰ τῶν πέλας κακὰ
ῥᾴων γένοι' ἄν, εἰ λογίζεσθαι θέλοις
ὅσοι τε δεσμοῖς ἐκμεμόχθηνται βροτῶν
ὅσοι τε γηράσκουσιν ὀρφανοὶ τέκνων,
τοὺς δ' ἐκ μέγιστον ὀλβίας τυραννίδος
τὸ μηδὲν ὄντας· ταῦτά σε σκοπεῖν χρεών.

16. (Ps. *Plutarchi* Cons. ad. Apoll. 110 D) Euripidis fr. 454 (Cresphontes)

τεθνᾶσι παῖδες οὐκ ἐμοὶ μόνῃ βροτῶν
οὐδ' ἀνδρὸς ἐστερήμεθ', ἀλλὰ μυρίαι
τὸν αὐτὸν ἐξήντλησαν ὡς ἐγὼ βίον.

17. *Gorgiae* Hel. § 8

δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.

Hel. § 10

αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ.

18. *Platonis* Resp. X 606 A

. . . . τὸ . . . . πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι . . . . ἐστὶν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον· τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἅτε οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνίησιν τὴν φυλακὴν τοῦ θρηνώδους τούτου, ἅτε ἀλλότρια πάθη θεωροῦν καὶ ἑαυτῷ οὐδὲν αἰσχρὸν ὂν εἰ ἄλλος ἀνὴρ ἀγαθὸς φάσκων εἶναι ἀκαίρως πενθεῖ, τοῦτον ἐπαινεῖν καὶ ἐλεεῖν, ἀλλ' ἐκεῖνο κερδαίνειν ἡγεῖται, τὴν ἡδονήν, ...

19. *Plutarchi* Quaest. conv. III 657 A

. . . . ἡ θρηνῳδία καὶ ὁ ἐπικήδειος αὐλὸς ἐν ἀρχῇ πάθος κινεῖ καὶ δάκρυον ἐκβάλλειν <ποιεῖ>, προάγων δὲ τὴν ψυχὴν εἰς οἶκτον οὕτω κατὰ μικρὸν ἐξαίρει καὶ ἀναλίσκει τὸ λυπητικόν.

20. *Euripidis*

Iph. T. 484 ss.

οὕτοι νομίζω σοφόν, ὃς ἂν μέλλων θανεῖν
οἴκτῳ τὸ δεῖμα τοὐλέθρου νικᾶν θέλῃ,
οὐδ' ὅστις Ἅιδην ἐγγὺς ὄντ' οἰκτίζεται
σωτηρίας ἄνελπις.

El. 294 ss.

ἔνεστι δ' οἶκτος ἀμαθίᾳ μὲν οὐδαμοῦ,
σοφοῖσι δ' ἀνδρῶν· καὶ γὰρ οὐδ' ἀζήμιον
γνώμην ἐνεῖναι τοῖς σοφοῖς λίαν σοφήν.

Fr. 573 (Oenomaus)

ἀλλ' ἔστι γὰρ δὴ κἀν κακοῖσιν ἡδονὴ
θνητοῖς, ὀδυρμοὶ δακρύων τ' ἐπιρροαί·
ἀλγηδόνας δὲ ταῦτα κουφίζει φρενῶν
καὶ καρδίας ἔλυσε τοὺς ἄγαν πόνους.

Tro. 608 ss.

ὡς ἡδὺ δάκρυα τοῖς κακῶς πεπονθόσι
θρήνων τ' ὀδυρμοὶ μοῦσα θ' ἡ λύπας ἔχει.

21. *Aristotelis* Polit. 1342 a

ὃ .... περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός· καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατοκώχιμοί τινές εἰσιν, ἐκ τῶν δ' ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.

22. *Epicteti* Man. 21

Θάνατος καὶ φυγὴ καὶ πάντα τὰ δεινὰ φαινόμενα πρὸ ὀφθαλμῶν ἔστω σοι καθ' ἡμέραν, μάλιστα δὲ πάντων ὁ θάνατος, καὶ οὐδὲν οὐδέποτε οὔτε ταπεινὸν ἐνθυμήσῃ οὔτε ἄγαν ἐπιθυμήσεις τινός.

cf. Flor. Monac. (Stobaeus M.) 81

Θάνατος καὶ φθορὰ καὶ πάντα ἄλλα δεινὰ πρὸ ὀφθαλμῶν ἔστω σοι καθ' ἡμέραν, καὶ οὐδέποτε οὔτε ἐνθυμήσῃ οὔτε ἄγαν ἐπιθυμήσεις.

Diss. I 4 23

. . . ἀλλ' ἐκεῖνο, μελετᾶν ἐξελεῖν τοῦ αὐτοῦ βίου πένθη καὶ οἰμωγὰ
καὶ <τὸ> οἴμοι καὶ τὸ τάλας ἐγὼ καὶ δυστυχίαν καὶ ἀτυχίαν, καὶ μαθεῖν
τί ἐστι θάνατος, τί φυγή, τί δεσμωτήριον, τίνος κώνειον, ἵνα δύνηται
λέγειν ἐν τῇ φυλακῇ· 'ὦ φίλε Κρίτων, εἰ ταύτῃ τοῖς θεοῖς φίλον,
ταύτῃ γενέσθω', καὶ μὴ ἐκεῖνα· 'τάλας ἐγώ, γέρων ἄνθρωπος ἐπὶ
ταῦτά μου τὰς πολιὰς ἐτήρησα'. τίς λέγει ταῦτα; δοκεῖτε ὅτι ὑμῖν
ἄδοξόν τινα ἐρῶ καὶ ταπεινόν; Πρίαμος αὐτὰ οὐ λέγει; Οἰδίπους οὐ
λέγει; ἀλλ' ὁπόσοι βασιλεῖς λέγουσιν; τί γάρ εἰσιν ἄλλο τραγῳδίαι ἢ
ἀνθρώπων πάθη τεθαυμακότων τὰ ἐκτὸς διὰ μέτρου τοιοῦδ' ἐπιδεικ-
νύμενα; εἰ γὰρ ἐξαπατηθέντα τινὰ ἔδει μαθεῖν ὅτι τῶν ἐκτὸς καὶ
ἀπροαιρήτων οὐδέν ἐστι πρὸς ἡμᾶς, ἐγὼ μὲν ἤθελον τὴν ἀπάτην
ταύτην, ἐξ ἧς ἤμελλον εὐρόως καὶ ἀταράκτως βιώσεσθαι.

23. *Euripidis* Suppl. 176-79 + frg. 964 N². + Suppl. 180-84

Σοφὸν δὲ πενίαν τ' εἰσορᾶν τὸν ὄλβιον
[πένητά τ' εἰς τοὺς πλουσίους ἀποβλέπειν
ζηλοῦνθ', ἵν' αὐτὸν χρημάτων ἔρως ἔχῃ],
τά τ' οἰκτρὰ τοὺς μὴ δυστυχεῖς δεδοικέναι.
fr. 964 <ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν
εἰς φροντίδας νοῦν συμφορᾶς τ' ἐβαλλόμην,
φυγάς τ' ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς
θανάτους τ' ἀώρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδούς,
ἵν', εἴ τι πάσχοιμ' ὧν ἐδόξαζον φρενί,
μή μοι νεῶρες προσπεσὸν μᾶλλον δάκοι.
. . . . . .
. . . . . >
τόν θ' ὑμνοποιὸν αὐτὸς ἂν τίκτῃ μέλη,
χαίροντα τίκτειν· ἢν δὲ μὴ πάσχῃ τόδε,
οὔτοι δύναιτ' ἂν οἰκοθέν γ' ἀτώμενος
τέρπειν ἂν ἄλλους· οὐδὲ γὰρ δίκην ἔχει.

Vv. 176-84 seclud. editt. Post v. 179 lacunam statuit Kirchhoff. Frg. 964 inserui, coll. Terent. Phorm. 241 sqq. Vv. 177-78 post Bothe seclusi. Cf. Suppl. 238-245, quos seclusit Grégoire. Cf. etiam Eur. Fr. 389 (Theseus), Thuc. II 40.

24. *Terenti,* Phorm. 241-45.

Quam ob rem omnis, quom secundae res sunt maxume,
tum maxume meditari secum oportet quo pacto advorsam aerumnan
[ferant,

pericla damna exsilia: peregre rediens semper cogitet
aut fili peccatum aut uxori' mortem aut morbum filiae
communia esse haec, fieri posse, ut ne quid animo sit novom.

V. 245 communia esse haec, ne quid horum umquam accidat animo novom: Cic. Tusc. III 14, 30, cf. v. 50 (loquitur servus): horum nil quicquam accidet animo novom.

Ad v. 244: quamvis iratus filio non potuit tamen dicere filii mortem; convenit seni uxoris mortem non putare magnum incommodum (Donatus).

CHINESE RELIGION IN THE SHANG DYNASTY

BY

D. HOWARD SMITH

Manchester

The critical examination into pre-Han Chinese literary sources in the early decades of the twentieth century resulted in a high degree of scepticism, not only in regard to the traditional accounts of the origin of Chinese civilization and culture, but even in respect of the authenticity and reliability of works attributed to pre-Han authors. In view of the chaotic state of China throughout what is known as the Chan Kuo, or Warring States, era, and such events as the 'Burning of the Books' in 213 B.C. under Ch'in Shih Huang Ti, this scepticism was in large measure justified. In recent decades, however, archaeological research and an intensive study of the inscriptions on what are known as the 'Oracle Bones' [1]) have brought to light considerable evidence from which it is possible to gain a fairly reliable picture of the religious ideas and practices of the earliest 'historical' period.

Chinese tradition assigns the beginnings of Chinese civilization to the latter part of the third millenium B.C., and though there are a priori reasons for assuming that the first Chinese dynasty, the Hsia, was established about that time, no direct archaeological evidence in respect of the Hsia has as yet been forthcoming.

Hundreds of neolithic sites have been recorded in China, revealing several distinct neolithic cultures. Though early foreign influences on the development of Chinese civilization may have been considerable, there was a cultural development in China continuous from neolithic times onwards, and the theory that the proto-Chinese were a conquering race which invaded China from the West is no longer acceptable. The

1) In recent years Chinese, Japanese and Western scholars have made intensive studies of these 'oracle bones'; mainly the scapula bones of sheep and oxen which were extensively used in divination, and on which the earliest known specimens of Chinese writing are found. A good account of the discovery and early interpretation of these oracle bones is to be found in H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture. 1st. series.* London 1938.

early neolithic ancestors of the Chinese lived in villages, and practised agriculture and the domestication of animals as their main source of livelihood, regarding hunting and fishing as minor occupations. They already possessed highly developed techniques for the production of pottery and implements of stone, bone and ivory. [2]) Though very little can be adduced from archaeological evidence concerning neolithic religious ideas and practices, the highly developed religion of the Shang dynasty, which traditionally began in 1766 B.C., with its cult of ancestor spirits, its elaborate mortuary rituals and its highly developed sacrificial system, must have had a long development in pre-historic times. One might reasonable infer that the earliest religion in China, as among many other agricultural peoples, centred in a cult of ancestors, a concern for fertility, and the worship of numerous nature spirits including the powerful gods of wind and rain.

To these early ancestors of the Chinese the world seemed full of powers, manifesting themselves in animals and vegetation, in the heavens above and in the waters below, in the mysterious processes of growth and decay, and in the events of desease and death. The community consisted not only of the living but of the dead ancestors, who were custodians of the source of life and vitality, sustenance and growth. They were still active and showed their approval by giving abundant fertility in plants and animals, and success in hunting and war. The place where they were worshipped became a 'holy place' from which flowed the prosperity and well-being of the whole group.

It is with the Shang dynasty that we enter upon historical times with the establishment of Yin as the capital city of their hegemony in the time of P'an Keng. This event is attributed to the fifteenth year of P'an Keng's reign, (c. 1384 B.C.). Yin remained the capital of the Shang dynasty for some two hundred and seventy years till its final overthrow and complete destruction by the Chou. Intense archaeological activity on the site of this capital city, at Hsiao-t'un and Hou-chia-chuang, near the modern city of Anyang in Honan, has recovered sufficient evidence on which to build a fairly reliable picture of the cultural and religious life of the Shang people. It is from Hsiao-t'un that nearly all the written records on 'oracle bones' have been excavated, as well as the remains of an extensive city. From

---

2) Cheng Te-k'un *Prehistoric China.* Cambridge. 1959. p. 69.

the tombs of the Shang cemeteries situated near Hou-chia-chuang a significant collection of funerary bronzes and tomb furnishings witness not only to an advanced bronze-age culture but to an intense concern on the part of the Shang aristocracy for life after death. [3])

Most of the oracle bones can be dated as belonging to a period roughly extending from the reign of Wu-ting (c. 1324 B.C.) to the beginning of the reign of Ti-hsin (c. 1225 B.C.). As the bones were used in divination and questions and answers were often inscribed on them, they give us considerable insight into the concerns which dominated the thought of the Shang. Some 3000 characters have been identified, including the names of most of the kings of the Shang dynasty.

Throughout this period there existed in the basin of the Yellow River and its tributaries a highly developed civilization which seems to have had considerable contacts with peoples dwelling in far distant regions of present-day China, and probably receiving cultural influences from the West. [4])

A slave-owning aristocracy, dwelling in cities, was super-imposed upon a rural peasantry mainly devoted to agriculture and the domestication of animals. The hunting of wild animals seems to have been a favourite pursuit of the Shang nobility,, and they were engaged in almost incessant warfare with barbarian tribes. The clans of the aristocratic families were held together by an elaborate system of rights, privileges and relationships which were already sacrosanct by tradition and made obligatory by a fixed obedience to the will of a tribal ancestor. Thus, what were known as the 'li' 禮, that is, the rites and ceremonies governing the varied relationships of human life and society, together with the ceremonies by which the gods and ancestors were worshipped, were already a binding cement which held

---

3) For accounts in English of the excavations of the Shang dynasty capital see: H. G. Creel. *The Birth of China.* London 1936. *Studies in Early Chinese Culture.* London. 1938. Li Chi. *The Beginnings of Chinese Civilization.* Seattle 1957.

4) Jao Tsung I. C/f Article in Chinese in the *Ta Lu Tsa Chih* Taiwan, Feb. 1954 on Prehistoric Remains in S. China and the Yin Hsü Culture. c/f Creel *Studies* p. 168 "According to the opinion of scholars, many of the fundamental elements of Chinese Culture of the Bronze Age were imported into China from outside... The potter's wheel, the horse-drawn chariot and the casting of bronze are complicated inventions."

together the Chinese clans in a unified system. [5]) But those ritual rules, so binding upon the great clans which formed the Chinese hegemony in their mutual relationships, did not apply either to their relations with the numerous barbarian tribes on their borders, nor to the common people by whom the nobility was served.

In seeking to appraise the ethical and religious thought of the Shang great care is needed lest we read back into the characters inscribed on oracle bones meanings which only developed later. Ethical concepts were still rudimentary. There is little evidence that the rulers showed moral responsibility either to the ancestor spirits whom they worshipped or to the people over whom they ruled. There is little or no trace of ethical thinking to be found in oracle bone inscriptions. Even such characters as 'good' and 'bad' are related to ideas of prosperity and calamity, good fortune and evil fortune occasioned by wind and rain, crop-failure, or success in hunting or in war.

The oracle bone inscriptions and the bronze sacrificial vessels deposited in the tombs of kings and nobles witness alike to the fact that the world-view of the Shang was determined by the thought of a primaeval ancestor-god. The frequently used character 'pu' 卜, meaning to divine or foretell, had implicit within it the idea of asking the spirit of the departed ancestor to send down his advice or commands. The worship of the great ancestor spirit, and with him the spirits of all the deceased kings, was the main feature of Shang religion. These spirits were conceived of as no longer just living somewhere down in the earth, or in the elaborate tombs in which they had been ceremoniously buried, but they dwelt above in high Heaven. At his death each king in turn went up to be associated with the primaeval ancestor in heaven. This founder-spirit of the Shang dynasty, from whom the members of the nobility all sought to trace their descent, exercised supreme control over people and land, so that in all matters of grave import his help had to be sought by divination and his goodwill maintained by the regular offering of sacrifices. He sent down both blessings and calamities, rewards and punishments.

The significance of the Great Ancestor seems to have been derived from his procreative powers and his success as a leader in war. The character 'tsu' 祖 by which the ancestor and guardian spirits of the

5) C/f *Shu Ching:* Section Chün Shih 8-9. *S.B.E.* Vol. 3 pp. 206-7.

clan were designated originally represented a phallus, whilst the ancestral domain was represented by a character 'pi' 匕 which denoted the female sex organ. The spirits who were worshipped in the ancestral shrines within the homes, and the protective spirits of the land and grain who were worshipped at the earth altars built under the open sky were both represented by characters derived from the same phallic symbol. Thus the twin foci of early Chinese religion, the ancestral temple and the earth altar both derived their significance from the same primaeval ancestor spirit. [6])

There seems to be some slight indication that in very early times Chinese society was totemistic. In the names of early Shang kings there are characters for walrus, scorpion, tiger, bear etc., whilst surrounding tribal areas were salled horse-distrist, sheep-district, tiger-district etc. [7]) It is probable that while surrounding tribes continued to be totemistic, the Shang learned to put their faith in the great ancestor spirit who had led them forth to battle against the animal totem gods and had given them the victory.

The deified ancestors of the Shang kings were known as 'Ti' 帝. When a ruler died he became 'Ti', associated on high with the first great ancestor spirit, who still continued to concern himself with the affairs of the land which he had ruled over when alive. Therefore his advice and guidance must be sought in all matters of import, and in return regular sacrifices must be offered to him. A study of the character 'Ti' as it is used on the oracle bones suggests that the founder ancestor of the Shang dynasty was thought of as a supreme god, dwelling on high. The character is used in three different, yet related, senses. Fu Ssu-nien has made an exhaustive study of this character on all the oracle bone inscriptions recorded by Sun Hai-p'o in his *Chia Ku Wen Pien*. Sixty four instances of the use of the character are recorded of which one is a duplicate. In seventeen instances the character is used as the equivalent of the verb 'to sacrifice'. In six instances the character is used coupled to the name of a previous king, and indicates that an apotheosised ancestor is referred to. In fourteen cases the sense of the character is uncertain. But in no less

6) C/f Hou Wai Lu, *Chung Kuo Ssu Hsiang T'ung Shih*. Vol. 1. p. 63. (Peking, 1957).
7) *Ibid.* p. 61.

than twenty six instances the use of the character without any title suggests that a supreme deity is referred to, who is invoked and worshipped simply as 'Ti'. This deity is conceived of as dwelling above, the lord over other gods, spirits and deified ancestors. He is called upon for rain and good harvests. He sends dearth and famine. He grants his approval and bestows blessings. 8) When a ruler dies his spirit will no longer go down into the earth but will mount on high to be associated with this supreme Ti, where he too, in association with Ti and himself recognised by his descendants as a Ti, can continue to exercise protective influence over the land and people.

Associated with the court of the Shang kings were the 'chen jen' 貞人 or 'wu jen 巫人', shaman diviners who were important members of the community because the kings and nobles turned to them for guidance in everything that appertained to the spiritual world. Religious functions were also exercised by the 'chu' 祝, who seems to have officiated at the sacrifices as a 'master of ceremonies'. Already the oracle bone inscriptions reveal also the early beginnings of that characteristic concern of the Chinese to record in detail all significant events for the benefit of posterity. The office of chronicler or recorder was of great importance. The Shang had a character which shows a hand holding a pen or brush, and from this character were derived the characters which in later times signified 'historian, government servant and affairs'. The art of governing the country was closely linked to the religion, so that the most important government officials were those who were gifted with the powers of communicating with the spirits and recording their command and wishes for the guidance of the king. Divination played a very important part in the life of the Shang people. All the important affairs of life, all that affected the welfare of king and state, demanded the services of the expert diviner. Divination was a necessary prelude to making a journey, engaging in hunting or war, or in respect of sickness, the weather or the harvest. It was the chief means by which communications were received from the ancestor spirits.

Besides the extensive practice of divination, the Shang had developed an elaborate sacrificial cult, by which appropriate offerings and peti-

8) Fu Ssu-nien, *Hsing Ming Ku Hsun Pien Chang*. Shanghai 1947. vol. 2. pp. 4 ff.

tions were made to the gods and ancestor-spirits. The deceased kings were reverently worshipped to obtain their assistance against enemies, and their goodwill and protection. The ancestral hall was the centre of governmental activities. It was the place where weapons of war were stored, where vassals were enfeoffed, where the great royal feasts were held. Thus the ancestral temple became the symbol of the state itself. No great feast was held there without inviting the gods and ancestor-spirits as honoured guests. An elaborate ritual pattern grew up which came to be meticulously observed by which they were called to the feast, given seats according to their rank and precedence, offered the best of the food and drink, humbly petitioned, and finally sent off to their own resting places. The oracle bone inscriptions not only reveal the variety of utensils and offerings used in the sacrifices, but reveal that sacrifices of ten, fifty, even into the hundreds of animals were made to the Ti at one time. [9])

The excavation of numerous tombs reveals the deep concern for life and significance beyond death. In the case of persons of royal or noble blood elaborate tombs were constructed. These were provided with rich furnishings and objects deemed necessary for a post-mortem existence. Carriages, utensils, sacrificial vessels and weapons were deposited in the royal tombs. Weapons and sacrificial vessels were the most numerous because war and sacrifice were the two most important enterprises of Shang times. On the burial of a king a large number of persons and horses were buried alive. About four hundred victims were discovered in each of the larger tombs at Anyang. [10]) Certain objects, particularly jade, were buried in the tomb along with the corpse because they were deemed to have preservative powers against coruption and decay or because they symbolised immortality.

Besides the cult of ancestors in which the supreme ancestor was worshipped as a 'high god' Shang dynasty religion was characterised by a strong belief in the influences of natural phenomena on man's life, both for good and ill. Wind and rain, mountains and rivers, animals and trees and the growing grain possessed a spiritual potency and exerted a spiritual influence on man's life and destiny. The mysterious powers of nature were symbolised and worshipped mainly in

9) Lo Chen-ju, *Yin Hsü Shu Chi Chien P'ien*, 1913. chuan 4. p. 8b; Hsü P'ien, 1933. chuan 1. p. 10b.

10) Kuo Mo-jo, *Nu Li Chih Shih Tai*. 1952. pp. 68-9, 73-4.

animal forms. This was perhaps natural in a country where hunting was a major occupation of the nobility, the chief method of training for war, and where the hunting areas assigned to the royal court were numerous and extensive. The ferocious beasts which man hunted symbolised for him both the mysterious and terrifying experience of death, and the violent and awe-inspiring electric storms which preluded the fructifying rains of summer.

The dragon, which has been a recurrent feature of Chinese art motifs throughout history, was early associated with storm and cloud, rain and fertility, rivers and marshes. That it was significant for Shang dynasty religion is conclusively proved by the fact that the *Chia Pien* lists of oracle bone inscriptions record no less than fortyone characters which are considered to be forms of 'lung' 龍, the dragon. [11]) Andersson affirms that the dragon motif appears in the earliest Chinese art, and says that in Kansu in the early part of the second millenium B.C. a snake-like form with forelegs and horns is represented. [12])

The t'ao t'ieh 饕餮, or 'ogre mask' which appears as a constant motif in the designs on Shang dynasty sacrificial bronzes also reveals the importance of animal representation in the religious experience of those times. It seems to be a compound of more than one kind of animal. Yet the feline characteristics seem obvious, and it should be remembered in this connection that the tiger was thought of, throughout historical times, as the guardian of graves, frightening away evil spirits; and was also depicted on the shields of soldiers to inspire terror in the enemy. The t'ao t'ieh has suggested to some minds the gluttonous ogre whose wide-open jaws represent an all-powerful storm-god. Carl Hentze sees in the t'ao t'ieh evidence of a magico-mystical concept of birth and death, light and darkness, indicative of a dualistic world-view. [13] Perhaps, in view of the fact that guardian spirits in the form of grotesque animals have been discovered in graves from the fourth century B.C. onwards, and the door-gods which protected the Chinese home were depicted as fearsome warriors, the

---

11) Creel, *Studies.* (Op. Cit.) p. 237.
12) Andersson, *Children of the Yellow Earth* Ch. 5.
13) *Tod. Auferstehung, Weltordnung: Das mythische Bild in altesten China.* Zurich. 1955.

primary purpose of the t'ao t'ieh was to frighten away evil spirits which had designs upon the corpse in the grave, or upon the tasty sacrifices which were being offered up to the ancestral gods.

Of all animals the tortoise was thought to possess mysterious and oracular powers, and consequently its shell was used in divination. The cicada was a common motif in Shang mortuary art, for it was recognised as a symbol of immortality, and pieces of jade in the shape of a cicade were placed on the tongues of corpses before burial. [14])

There seems to have been considerable ambiguity in regard to the ideas concerning the destiny of the soul after death. The elaborate tomb with its sumptuous furnishings, together with a retinue of wives, concubines and servants who were immolated on the death of a king, suggests a mortuary existence within the tomb somewhat similar to life on earth; whilst the need for regular sacrifices to provide the dead with nourishment suggests that the spirits of the dead were still dependent for their continued subsistence on the living. There is, however, no doubt that the concept of the spirit of the dead king going as a Ti to an eternal home on high where he joined the other Ti, was accepted in Shang religion. It is perhaps in this dual concept of the destiny of the soul that we have the origin of the belief in the two soul elements in man related respectively to Heaven and Earth, a belief which we find in a developed form later on in the Chou dynasty. However that may be, the character found on the oracle bone inscriptions which was used to represent the spirit or ghost or soul of the departed was 'kuei' , a pictorial character representing a somewhat fearsome figure. At least in respect of ordinary people, when a man died his soul-force returned with his corpse to the grave, and as the corpse slowly disintegrated the spirit gradually lost its distinctive and personal characteristics to become merged with the mysterious source of creative energy deep down within the earth. If a corpse had not been properly buried, or if the needs of the dead were not provided for, the 'kuei' retained for a while the power to wander from its grave, prey upon the living, and even find entrance into some other body to be reborn. Such ideas persisted throughout Chinese history to provide themes for innumerable folk-tales of popular religion.

---

14) C. A. S. Williams, *Outlines of Chinese Symbolism*. Peking, 1931. p. 62. Laufer, *Jade*. Passadona. New. Ed. 1946. p. 299.

WHAT HAS SCIENCE DONE TO RELIGION?[1])

BY

ROBERT H. MAYBURY

Associate Professor of Chemistry University of Redlands

Definitions of religion cover a distressingly wide range in consequence of the essentially non-convergent outcome of a struggle to reach agreement about this word. At one extreme, Communism, the very antithesis to religion in most people's minds, has been termed a religion on account of its appearance as a system of intense emotional dedication to doctrinal principles by those within its fold. Recently I heard Felix Greene, the cousin of Christopher Isherwood and of Graham Greene, describe this dedication within Communism; Greene had just returned from five full months in Red China where he even was granted a personal interview with Chou en Lai. The near half a billion Chinese people live in a political and economic system which is controlled by a hard core of just several million Communist Party Members. He continually ran into Chinese youth who described to him their real despair over being refused membership in the Party because of failure to measure up to the fantastically high standards of conduct and commitment required of a Party member.. He likened the Party to a religious order in every sense of the word in which some of the choice youth of China have evidently "found themselves" through utter and absolute commitment to the Party. They exhibit a selflessness that is frightening in its future implications and renders a stark warning to the apathy and easy-going faiths of so many of us in America in general and in Christianity in particular. Without doubt, the definition of religion is not violated when it is stretched to include Communism, at any rate, when it is stretched to include that element of Communism related to commitment.

A more common definition of religion paints it as having to do with the practices of piety, of worship, and of "goodness" versus "evil." Emphasis on "practicing" religion generally describes the humanitarian

1) Paper read at a Conference on Science and Religion held at Pasadena, California, May 1961.

life and goals of the Quakers or the Unitarians, or of the followers of Confucius, on the one hand; on the other, it describes the optimistic, "peace of mind", success-oriented groups such as those championed in this country by Norman Vincent Peale. In generaal, the "practicing" versions of religion eschew dogma and its accompanying nourishment through theology.

Most common among the definitions of religion are those that do represent religion as being most serious about dogma and theology. These definitions describe religion as encounter between man and God and they seek earnestly to understand the fullest meaning of these words. The Fundamentalists in this country and the orthodox religions in Europe may be recognized as the literalists who strive for a complete objectification of these words. Man and his nature are plumbed at great depth by their scholars and so, too, is God. This literal position is equipped with an impressive armamentarium of doctrine; whether Christian, Islamic, or whatever else, the Source-book, Bible, Koran, etc., is a fountain from which emerges a bewildering mass of exegetical literature.

But among these who are earnest over theology and rational thought applied to the "religious" dimensions of human and cosmic existence are also the non-literalists, the group in Christianity, for instance, which might be termed the Reformation or Biblical group. Their definition of religion certainly, in common with the Fundamentalists, emphasizes the encounter between man and God. But unlike the literalists, they do not seek to objectify either man or God, but rather, to "realize" the relationship between man and God. Judaism has been clearly portrayed as a religion with this relationship effectively (at many times) realized between the Children of Israel and their God, Yahweh, by Martin Buber who informs all of us these days of the effectiveness of this relationship in his various writings on religion, "I and Thou", and "The Eclipse of God", for instance. Paul Tillich, generally conceded to be the spokesman (the philosophical if not the theological) for this non-literal vision of religion, in Volume two of his "Systematic Theology", provides the interested scholar with the fundamental nomenclature of this entire thrust in religion. So pervasive is this position in Christendom today that a recent issue of the journal, "Theology Today", presented a glossary of "Tillich" terms as a contribution to church life from a group of churchmen in an Ohio

church. Modern Biblical religion, under Tillich's direction, is supported by a rich and growing literature in which, unlike Fundamentalism, the fullest possible creative contributions of all of man's intellectual and aesthetic disciplines are providing insight and warmth. My assertion that this position in religion is one in which theology is central finds proof, as it were, in this observation of the remarkable contribution the arts and literature are making to it. One only needs to be reminded of the "key" to this opened door in the form of the philosophy of Paul Tillich to understand why I assert this about theology. The glossary of Tillich terms referred to above includes such key words as *destiny, despair,* and *ultimate concern,* each of which attracts the talents of the existentialists in art and literature and psychology. In this form religion has cast off the burial-clothes of a binding literalism to find a fundamental release which is eventuating in a creative nourishment without precedent. Symbol and myth, the modes of poetic expression, here are in the service of religion. Objective knowledge is inferior to experienced relationship through symbol. To objectify God is to commit blasphemy!

To examine the fate of religion in an increasingly technological world, in the face of a growing and vigorous science, is a task of many parts. In actuality, I find it necessary to think of this contact between the two somewhat as I would consider the influence of the rain falling upon the earth. Religion in its multiform shapes and sizes is analogous to the variety of terrain over the world. In general the effect of the rain on this terrain of almost any type is a slowly eroding one, though there are clear examples of constructive effects, the filling up of lakes and pools, for instance. Without pushing the analogy too far, allow me to avail myself of it as a means for an examination of the fate of religion in this world of scientific development.

The group which comes off best in this encounter is the activist group dedicated to humanitarian action and indifferent to the paradoxes and dilemmas of rational thought regarding ultimate meanings. Groups with deep humanitarian purposes, such as the Quakers, accept the technological fruits of scientific research and give them a constructive impact upon the obvious needs so prevalent throughout the world. Science, like rain, fills to overflowing their catch-basins with cleansing and healing waters. Simple, irrational, insights such as non-violence and reverence for life provide them a satisfying measure of principle

upon which to base action. I am sure that among these people, some of them the finest on this earth in my estimation, there are many who recognize the existence of the tragic flaw so likely to afflict the best-intentioned efforts of man. I am sure that many of them are fully aware of their own weakness, of their susceptibility to temptation, of their too frequent lapses from success with respect to their ideals. Yet they prefer to accept these as elemental phenomena requiring no codification but rather evoking humility. Existence is from day to day: evil and man's inhumanity to man are like the menacing waters behind a dike of mercy and love to be maintained each day for one's fellow man. If too few maintain the dikes, the waters flood in with disaster to all, much as happens when international tensions give way to actual warfare. New dikes may always be built, though they are aware that today science has raised the possibility of a final deluge for the human race.

Let me pass over quickly the religions of the Peale variety, remarking only that they appear to enjoy the rain of science upon their heads as they pursue the "science of prayer", the "science of mind", and other honest but often times misguided attempts to arrange for a scientific assurance of the good life. Undoubtedly among this group exist a few of the prophets of a future year when experimental psychology admits more freely the data of religious experience to its canons of concern. Whether or not extra-sensory perception is a real ray from this future brilliance or not is hard to say since science by its very nature widens its criteria of a controlled experiment with extreme conservatism. "In my Father's house are many mansions", said Jesus, and I accept his admonition to avoid judgment against any of those travelling the paths of life toward these mansions in a world where none of us has but a fragment of understanding.

The literalist tradition in religion appears more and more to be a way station in human understanding. Or to return to the orginal metaphor, the erosion of this terrain seems extreme. My personal judgement is that in this area lies the "badlands" of religious understanding. With the fall of the Ptolemaic astronomy under Copernicus, devout as his intentions were, the literal religious descriptions of the cosmos, of the world, of man, of God, have one by one eroded away under the torrents of the scientific rainfall. There was Bishop Ussher whose date of the beginning of the earth was swept away by geological and astronomical evidence. Darwinian evolutionary theory provided a classic

struggle with the Fundamentalists who rebelled against the ape-like possibilities for prior stages of human existence which this theory suggests. The literal position came in for an amusing attack from the Russian Premier at the time the first Sputnik went up. Heaven, up there, was penetrated by this object with no complaints from the caretaker, was his quip!

As amusing as these few remarks may seem to the non-literalist in religion, they are by no means funny to the modern Fundamentalist. The American Scientific Affiliation includes a large number of thoroughly competent scientists in the New York and New England area dedicated to the literal inspiration of the Bible and to the ultimate resolution of conflicts between modern science and the Bible in favor of the literal Biblical account in each case. Much of the theology of the Fundamentalist is accurately described as obscurantist: yet there is surprising energy in the work of this group of scientists to resolve conflicts between this obscurantism and contemporary theory in science. The vitality is an obvious indicator that not all the attempts made by this group to remove difficulties are met with failure. A success now and then inflames them to deeper affirmation of the literal accuracy of the Bible. They are in no fashion insincere in this dedication or in this labor: all are outstanding in their intensity of belief and in their discipline of life along moralistic lines. I cannot help but point out the marked similarity between this group and the dedicated group of Chinese communists. Identical in spirit, they rest their positions upon radically different texts, both of which are ascribed utter infallibility. A separate paper should be devoted to the problem of the long range chances for survival of these positions in human existence. Their inflexibility, lack of adaptation, and inertness to literary and artistic moulding could be factors with low survival value in a world of flux. In the short range they appear to possess high survival value in their intensity of commitment.

Because modern Biblical religion as represented by Tillich, Niebuhr, McAfee Brown, and others constitutes the option in religion for the majority of us, we examine with especial interest the impact of science upon it. Biblical religion acknowledges its roots in two impulses in man. Buber affirms the awareness in each of us of an "entirely other which is over against us." Though most often we are apt to give to this reality of our consciousness the aspects of person, as we do when

we think of God, Buber remarks that, "the personal manifestation of the divine is not decisive for the genuineness of religion." As example, he records the witness of Buddha to a genuinely divine, an "Unborn, Unoriginated, Uncreated." He knows it only in this wholly negative designation, and he refuses to make any assertions about it. Yet he stands related to it with his whole being. Here is neither proclamation nor worship of a deity, yet unmistakable religious reality."

More positive affirmation of the nature or character of this "entirely other" are found in Christian literature, Jesus inviting us to acknowledge God as our Heavenly Father. This root of religion, irrespective of the extent of its description, is acknowledged by many, if not all, men and may be termed as the *subjective* root of religion. It flames into white heat for the mystic who cultivates the awareness of the "presence."

The other impulse in which religion is rooted is the impulse toward unity in knowledge. Rational mind has from the time of ancient Greece sought to discern unities in existence. The logic of Aristotle was believed to be the arrangement whereby such unities might be sought out, though today we are more mindful of the degree to which the human mind may be placed in the service of desires arising in the emotions to render them seemingly "sound." That there is a persistent discrepancy between the sphere of order and uniformity given by our reason and the actual world of flux and diversity must be honestly admitted; nevertheless, as Paul Weiss helps us view this impulse toward unity, man employs "his creative spirit to break out from the strait jacket of a drab world of realities, in which he figures as but an item in nature's merciless accounting system, into an imaginary world of unboundde ideals und schemes...". This impulse is our insistence that our lives have meaning, that phenomena make sense. We are bound to construct meaningful and tolerable pictures of our world. This is the *rational* root of religion.

In religion this construction has, through the ages, led to ideas of a universe, a cosmos, of causation, of purpose, and of natural law. George Boas, in his recent book, "The Limits of Reason", recalls how the ancient Greek metaphor describing nature as a living organism seemed appropriate to Christianity, while antireligious Epicurean atomism did not. The God of the intellect is possibly the construction possessing the greatest amount of imagination behind it. For Tillich, God is the very

"ground of being", not an object within being at all! With this insight Tillich affirms the goal of human existence as the closing by man of the gap between his existence and his essence. In this way Tillich characterizes a lower and an upper quality of man's existence within being, the former afflicted with estrangement, the latter realizing all of his potentialities. God as the ground of being is then in the ideal relationship with man in the latter state; if ever actualized man would fulfill all the aspects of being and would thus be "filled with God". Christ, the New Being, is this reestablished unity between man and God.

Science, much like religion, invents through the creative imagination of man myths and world models in a desire to make sense of phenomena. In modern science, Boas reminds us, still is evident the insistence on the notion of "creation *ex nihilo*," a projection onto nature that is not a rational explanation. Out of these projections, order is won both in science and in religion. Science does insist that its theories be reducible through deductive logic to predictive statements which can be tested through experiment. Yet its hypotheses, Northrop reminds us, "make more physical and philosophical assumptions than the facts alone give or imply. These . . . may be ontological, i.e., referring to the subject matter of scientific knowledge which is independent of its relation to the perceiver; or they may be epistomological, i.e., referring to the relation of the scientist as experimenter and knower to the subject matter which he knows."

These world pictures put forth by the human mind in science and religion have the character of myth with their heavy emphasis upon metaphorical language which remakes the world in human terms. Symbolism permits such a wide latitude to imagination that literal interpretation of details is excused. Inaccuracy of detail is the small price that is paid for the large gain of a sense of meaning in an otherwise forboding universe. The interaction between science and religion — religion understood in these terms, is difficult to discern. No doubt the imagery, the analogies, in much of religious myth reflect a scientific understanding of the world at the time the myths were written. This is perfectly natural to understand and is acceptable when one remembers the nature of myth in its function of conveying awarenesses that lie beyond the material of the symbols from which it is composed. Because science creates its theories to justify essentially religious convictions (order, cause, etc.) we are driven to recognize an intertwining of science and

religion at this highest level that makes analysis most difficult indeed. Tillich has tried to deny any relationship between science and religion by describing them as advancing along non-intersecting dimensions but I am unable to agree with his analysis. I am too painfully aware of the distress Einstein felt to his death regarding the Copenhagen interpretation of Quantum Mechanics. In this theory of nature, our sense perceptions of individual elementary particles are not subject to any simple causal relationship such as we might find for the perceptions we have of a ball being tossed into the air describing a trajectory. We must group our perceptions of such a fundamental particle together and admit that what we do know about them is understood through probability, that a fundamental statistical condition prevails in regard to our knowledge of the particles. In Einstein's mind this represented an intolerable conclusion for science to reach for it attributes to God a gambling instinct. Einstein could not allow God to play dice. His confession of faith could only admit of a universe in which law and order prevailed. The God of this universe was for him a God of law and strict causality, not a player given to games of chance. Basic conflict of perhaps the deepest sort exists between science and religion at this point; importantly, the conflict exists in the mind of man, that creature of resolute determination to read meaning into his existence. At the moment, it seems he must pay a high price for meaning, a price that includes allowing God to play dice!

PUBLICATIONS RECEIVED

Adomnan's Life of Columba, edited with Translation and Notes by the late Alan Orr Anderson and by Marjorie Ogilvie Anderson. — London, Edinburgh, Paris, Melbourne, Johannesburg, Toronto and New York, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1961.

Bianchi, Ugo, *Teogonie e Cosmogonie,* Universale Studium 69. — Roma, Editrice Studium, 1960, 189 pp.

Hoffmann, H., *The Religion of Tibet,* translated by E. Fitzgerald. — London, G. Allan & Unwin Ltd, 1961, 199 pp.

Katz, Jacob, *Exclusiveness and Tolerance,* Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times, Scripta Judaica III. — Oxford, at the Claredon Press, 1961, 200 pp.

Kirchgässner, Alfons, *Die mächtigen Zeichen,* Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. — Basel, Freiburg, Wien, 1961, 55 pp.

Lienhardt, Godfrey, *Divinity and Experience,* the Religion of the Dinka. — Oxford, at the Claredon Press, 1961, 328 pp.

Monumenta Nipponica, Vol. XV, April-July 1959, Nos 1, 2, 206 pp., Vol. XV, October 1959-January 1960, Nos 3, 4. 266 pp. — Tokyo, Sophia University.

Neill, Stephen, *Christian Faith and Other Faiths,* The Christian Dialogue with other Religions. — London, Oxford University Press, 1961, 241 pp.

Salāma Mūsā, *The Education of Salāma Mūsā,* translated from the Arabic by L. O. Schuman. — Leiden, E. J. Brill, 1961, 267 pp.

Widengren, Geo, *Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam.* — Baden-Baden, Holle Verlag, 1961, 328 pp.

Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism.* — London, Weidenfeld and Nicholson, 1961, 371 pp.

An Introductory Bibliography for the Study of Scripture, by G. S. Glanzman s.j. and J. A. Fitzmyer s.j. — Westminster, Maryland, The Newman Press, 1961.

Nota bibliografica degli scritti di Raffaele Pettazzoni, a cura di Mario Gandini, Estratto da S.M.S.R., vol. 31, 1960.

Folklore Vol. 72, March and June, 1961.

The Hibbert Journal, Vol. IX, July 1961.

Nova Historia, Rassegna di cultura storica fondata nel 1949, 1, anno XIII, Gennaio-Aprile 1961.

St. Vladimir's Seminary Quarterly, Vol. 5, 1961, Numb. 1, 2: The Orthodox Church in America, Past and Future.

ERRATA

Nvmen VIII, 1:

Ugo Bianchi, *Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)*

p. 64 l. 9	*au lieu de:* Religionswisenschaft	*lire:* Religionswissenschaft
p. 76 l. 30	*au lieu de:* on	*lire:* ont
p. 78 l. 19	*au lieu de:* justifier	*lire:* se justifier
p. 78 l. 28	*au lieu de:* fais	*lire:* faits
p. 78 l. 31	*au lieu de:* vielle	*lire:* vieille

RESEARCHES IN SYRIAN MYSTICISM

MYSTICAL EXPERIENCES AND SPIRITUAL EXERCISES

BY

G. WIDENGREN

1. In the beginning of the sixth century A. D. a vigorous Origenistic influence made itself felt among the monks in the Holy Land. The centre of the Origenistic movement was the so-called New Laura. This was the focal point of a very active Origenistic propaganda which spread in various directions and provoked serious conflicts in the Church. [1]) Origenistic doctrine and practice gained a footing not only among the anchorites but also among the coenobites. They adopted especially Origen's doctrine of the genesis of the world, the preexistence of the soul, and the ultimate *apokatastasis* of all things. The doctrine of the Origenistic movement was definitively condemned by the Council of Constantinople 553. The carrying out of the decree, however, met with strong resistance. The monks of the New Laura had tot be expelled with the aid of military power when they refused to submit to the decree. Their dispersion conceivably contributed to the dissemination of Oregenistic ideas, for we find such ideas reappearing in Mesopotamia. Towards the end of the sixth century, during the reign of Xosrau II, Parwēz (590-628), Nestorian "orthodoxy" was disturbed by dissensions creating difficulties within the Nestorian church. Peace was menaced on the one hand by the Mesallians [2]), on the other hand by the movement led by Ḥenana of Adiabane [3]). This prominent teacher had studied in Nisibis the centre of that branch of Syrian theology which embraced the doctrines of Nestorius. When the so-called "School of the Persians" in Edessa was closed in 489 because it was one of the centres of Nestorian propaganda, the

1) Cf. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert, Münster 1899.

2) Cf. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der Messallianischen „Makarios"-Schriften,* Leipzig 1941; Kmosko, *Liber Graduum*, Patrol. Syr. I 3, Paris 1926, Appendix I.

3) Cf. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 127; Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse*, Paris 1904, p. 215 f.

Nestorians had settled down in Persian territory, mainly in Nisibis. Ḥenana had been exiled from Nisibis because of sympathies with the Chalcedonense and tendencies to accept the title of θεοτόκος. After some time, however, he succeeded in returning, and in 572 he was appointed leader of the famous school of Nisibis. A great number of disciples gathered around his cathedra and were his faithful adherents. Simon, the bishop of Nisibis, and the most prominent citizens of the town were his supporters and with their aid and King Xosrau's Ḥenana was able to retain his post until his death in 610. In the long run, however, his views caused a serious split within the school. As a demonstration against his teachings 300 of his 800 pupils left Nisibis. Nevertheless the influence of Ḥenana was so great — due to his position as the leading theologian of the Nestorian church, because of his rectorship of the school of Nisibis, and probably also because he was supported by the Persian government — that he would probably have succeeded in establishing his theology as the ruling doctrine of the Christians in the Sassanian Empire, had not an energetic opposition been directed against him. The Catholicos Sabrīšōᶜ (596-604) [4]) came forward to oppose the factions of Ḥenana at a synodal meeting in the year 596. The synod did not, however, expressly mention the name of Ḥenana [5]). As bishop of Nisibis, instead of Gabriel, the successor of Simon, the synod appointed an exegete, Grigor of Kaškar [6]). The nobles of Nisibis, however, who were all adherents of Ḥenana were firmly opposed to his election. The Persian government also took an active part in these dissensions, first imprisoning Grigor and then banishing him to the monastery of Šāhdōst. Remarkably enough the Catholicos Sabrīšōᶜ intervened in favour of the adherents of Ḥenana, threatening even to depose Grigor. He thus played a rather dubious rôle in his opposition to Ḥenana. Other people were more unequivocal and energetic in their actions. The new Catholicos Grigor I (605-608/9) [7]) belonged to these people. At the synodal meeting which he summoned when he took up his duties he had the adherents of Ḥenana condemned anew. After a few years however he died and then an

4) Cf. Labourt, *op. cit.*, p. 215. *Synodicon orientale*, ed. Chabot, pp. 457-461, esp. p. 459.

5) Labourt, *op. cit.*, p. 215.

6) Cf. Baumstark, *op. cit.*, p. 128; Labourt, *op. cit.*, pp. 457-461.

7) Cf. Baumstark, *op. cit.*, p. 128; Labourt, *op. cit.*, p. 222; *Synodicon orientale*, p. 474 f.

interregnum followed lasting until the removal and death of Xosrau in 628. During this time the guidance of the Nestorian church was in the hands of Babai, called "the Great" [8]). At a conference held by the metropolites in the northern part of Mesopotamia, Babai was commissioned to inspect the monasteries. In order to fulfil this commission Babai travelled throughout the country, and, — as it is said — "as a successful worker and a vigorous warrior he served the Church and protected it until the murder of the impious King Xosrau" [9]). With great energy Babai took measures against all „heretical" movements and in this activity he found strong support also among the Christian dignitaries of the Persian court with whom he had intimate relations, especially the minister of finance, Yazdīn, a very influential personality [10]).

Thanks to Babai we know some details of the accusations levelled against Ḥenana and his disciples. We do not take into consideration here his christological position but keep to his opinions on other theological subjects. We find then, that he was accused of being a Chaldee, i.e. one who embraces a fatalistic philosophy of life. In all probability this accusation may only have in view his condemnation of the Pelagian sympathies found in the writings of Theodore of Mopsuestia. Another possibility—though less probable—is that Ḥenana might have been influenced by Zervanite doctrines—at this time exercising a dominating influence in the Sassanian empire [11]). Ḥenana was further accused by Babai of ascribing a decisive influence on the life of mankind to the stars. Labourt has pointed out that this charge in itself implies nothing improbable, because Origin looked upon the stars as living and animate beings to whom he ascribed reasonable actions. If Ḥenana already appears as an adherent of Origen in this respect, his Originistic opinions stand out still clearer in his denial of the bodily resurrection

---

8) Cf. Baumstark, *op. cit.*, pp. 137-139; *Historia monastica*, ch. VII, XI, XXVII-XXX, XXXV; Labourt, *op. cit.*, passim, esp. pp. 229 ff.

9) Cf. *Historia monastica*, I, p. 52; II, p. 92.

10) Cf. *Historia monastica*, II. p. 81 n. 4; Labourt, *op. cit.*, p. 230 f.; for Yazdīn also Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1944, pp. 451 f., 490 f.

11) Cf. Labourt, *op. cit.*, p. 279; on Zervanite conceptions cf. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrian dilemma, Oxford 1935; Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955, pp. 2 /7/./14/, /102/ ff. (or *Numen* I, pp. 21, 28, II, pp. 78 ff.).

and his vindication of a salvation only of the spiritual element. According to him there will be neither judgement nor punishment. Ultimately all human beings will participate in the nature of God [12]).

All these opinions we know to be central ideas in the system of Origen. Further, it is worth noting that Ḥenana, being a distinguished theological teacher, obviously had a taste for the more speculative aspects of Origen's theology, aspects not likely to meet with much understanding among uneducated monks and ascetics. The theologian, building up his system and for that reason interested in metaphysics reproduces above all Origen's metaphysics, whereas the monastic mystic keeps to his ethics or rather to the *directorium spirituale* the general lines of which we are able to trace back to the great Alexandrian theologian.

The disciples whom Ḥenana had succeeded in winning over to his own doctrines were faithful to the opinions of their master in spite of all persecutions *inter alia* from the Catholicos Īšōyab III. (650-657) [13]). The heritage from Origen was not so easily annihilated. It is found in the authors of quite a series of ascetic-mystic writings. [14]) Joseph Hazzāyā 'the Visionary' (7th Cent.) is to be mentioned in first place [15]). It is possible that he received this name because he based his teachings on a vision of God seen with his own eyes. Among his opinions held to be heretical was also his doctrine about the pre-existence of the soul, and his contention that oral prayer was superfluous in the highest stage of perfection [16]).

Further belongs to this movement Yoḥanan de Dalyatha, indirectly

---

12) Cf. Labourt, *op. cit.*, p. 279 f.; *Synodicon orientale*, pp. 626 ff.; Bedjan, *Histoire de Mar Jaballaha*, 2:nd ed. Paris 1895, pp. 416 ff.; Guidi, *Un nuovo testo siriaco*, p. 16 f; Nöldeke, *SBWA* 1893, p. 19 f. On the denial of the bodily resurrection cf. Bābāi, De Unione, *CSCO*, scr. syr. II, T: 79-80, ch. XIX pp. 181 ff. esp. pp. 181: 11; 183: 8, 12; 186: 17; 195: 18 ff. A short survey of Ḥenana's "heretical" opinions is given by Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, p. 102.

13) Cf. Labourt, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha*, Paris 1904, p. 19: "disceptationibus Henanensium ... finem imponere nequiverat Išobabh III Adiabenus quamvis violentissimum in adversarios impetum fecisset."

14) Cf. Baumstark, *op. cit.*, p. 220.

15) Cf. *op. cit.*, p. 222 f.

16) Cf. Labourt, *op. cit.*, p. 21; *Angelicum* VI/1929, pp. 143-206 where new material is to be found on p. 151 no. XI; p. 161 no. XXVI; p. 165 no. XXXI; p. 191 no. LIV; p. 192 no. LVI; *Woodbrooke Studies* VII, pp. 145-185.

a disciple of Joseph Ḥazzāyā's (lived about 690). He was held in high esteem by later generations in the Nestorian church [17]). His literary remains are partly preserved in manuscripts of which part only has been published [18]).

The writings of both Joseph and Yoḥanan were declared heretical at several synodal meetings [19]). The Catholicos Timotheos I. (780-823), especially, was energetic in his measures against them. From the accusations levelled against them it is sufficiently clear that they must have been the heirs of Ḥenana and by implication therefore heirs of Origen. Most important and significant is the doctrine of the pre-existence of the soul. In this connection it is also worth noting that they are accused of being indifferent to sacraments and too fond of solitude [20]). It is quite obvious in this case that we are dealing with an ascetic-mystic movement, indifferent or even hostile to cult.

It is interesting to see that even the strong measures of Timotheos I didn't bring any lasting results. Labourt says indeed: „Re quidem vera, libros quos damnavit, quantum novimus, soli monophysitae servaverunt conscripseruntque denuo, sed Joannem Daliathensem eiusque sodales paucis annis postquam Timotheus e vita decessit, Thomas Margensis, quamvis orthodoxus, ut sanctos viros miraculorumque patratores summa veneratione prosequebatur . . . Nestorius Nuhadrensis vitam Josephi Hazzayae scripsit. Išodenah Baṣrensis in Libro Castitatis illum episcopum praedicat, quem a Catholico invidentiae causa damnatum esse opinatur" [21]).

Thus this ascetic-mystic movement survived within both Nestorian and Monophysite forms of Syrian Christianity, exercising a widespread influence as is shown by the many translations of the writings of the leading personalities [22]).

---

17) Cf. *Historia monastica*, II, ch. XXIII-XXV; *Le livre de la chasteté*, ed. Chabot, no. 126.

18) Cf. *Woodbrooke Studies* VII, pp. 145-185.

19) Cf. Labourt, *op. cit.*, p. 20. On the synod in the year 790, cf. *Synodicon orientale*, pp. 604 ff.

20) Cf. Labourt, *op. cit.*, 20 f. This holds true especially of Joseph Ḥazzāyā, Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, p. 100.

21) Labourt, *op. cit.*, p. 25; cf. *Le livre de la chasteté*, p. 277 no. 125 and Syriac text p. 66.

22) Cf. Baumstark, *op. cit.*, under the names of the various authors.

Turning from the eastern part of the Syriac-speaking Christianity to the western part, Palestine and Syria, we will now mention the activities of a famous monk and mystic, Stephen bar Sudaile, known for his teachings which in the eyes of leading churchmen of his time seemed highly extravagant.

Stephen flourished about 500 A. D.[23]). He had lived in Edessa but later took up his abode in or near Jerusalem in a monastery. It is said that Stephen during his stay in Edessa already began to display „heretical" opinions and for this reason was forced to leave that city, and go to Palestine. He probably lived there between the years 509 and 512[24]). However, he still kept in touch with Edessa for he had left disciples there. According to a note preserved by Bar Hebraeus, Stephen is said to have been living in Edessa about the year 542[25]). He might then have found the situation in Palestine impossible, prefering to return to Edessa.

The system of Stephen bar Sudaile, to judge from the excerpts and summaries of his teachings as they are known to us, shows the following rather well-known characteristics:

The world is tripartite. Above the Godhead, below it the sphere of heavenly beings and spirits, and at the bottom the material world. This conception — which is the prevailing one in antiquity — was also shared by Origen.

God is uniform and for this reason unable to bring forth anything not uniform. As uniform and unchangeable the Godhead is elevated above all movement and change[26]). This is the same notion as found in Origen who had presumably adopted this idea from Platonic doctrines.

According to Stephen all movement proceeded from the Universal Being, which in its turn derived from the undifferentiated Godhead, which is called the First Good[27]).

According to Origen the Godhead is above all Goodness. All activity proper is developed by the Logos who in his turn has proceeded from

---

23) For the meagre data of his life cf. above all FROHTINGHAM, *Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leiden 1886, p. 28 ff.

24) Cf. the arguments adduced by FROTHINGHAM *ib.*

25) Cf. FROTHINGHAM, *op. cit.*, p. 44.

26) *ib.* p. 93.

27) *ib.* p. 95: *ʾusīā ḏe gawwā* and *ṭābeṭā qaḏmāṯā* or *rēšūṯā ṭāḇuṯā*.

the Father. The notion of movement is found in Origen's system but the term itself is borrowed from Euagrius.

As already indicated, Stephen places the spiritual world, the sphere occupied by all the spirits, below the divine sphere. From the outset these powers were found in the second divine principle, *ʾūsīā ḏᵉ gawwā*, without differentiation and without consciousness, as pure minds. *haunē* = νόες. When they were conscious of differentiation they wenth forth. From the second divine principle everything proceeded of which the Godhead was the origin [28]).

The same idea is a leading notion in the Origenistic system. To Origen Logos-Sophia encompasses all νόες. They proceed from him.

Stephen thinks that there was a fall in the transcendental world. The spiritual beings apostatize from the Godhead. They are endowed with a free will, being capable of distinguishing between good and evil. But not all of them have sinned to the same extent, and thus they occupy various places according to the degree of their fall [29]).

Here we come across one of the vital points of the Origenistic system. The pre-existence of the spirits, their free will and their fall are always singled out as characteristic Origenistic teachings. Even in details there is agreement. Thus Stephen like Origen gives a specified classification of the spirits in several classes. Some of them possess a higher knowledge. They have their place next to the transcendental world. Some are therefore able to help and support other spiritual beings. Everyone enlightens the one who holds a lower position than himself. Among those beings who have apostatized from the Good are the lower demons who are darker than the higher [30]).

All these details are found in the system of Origen, where we often find the notion that the angelic beings who hold higher positions help and teach the beings who have sunk deeper, thereby helping them to ascend to higher regions. Some characteristic passagees may deserve quotation:

> "ut in primis alii, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus . . . reparati et restituti eruditionibus primo angelicis tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, ut sic per singula ad superiora pervecti usque ad ea quae sunt invisibilia et aeterna,

28) Frothingham, *op. cit.*, p. 95 f.
29) *ib.* p. 93 f.
30) Frothingham, *op. cit.*, p. 96 f.

perveniant, singulis videlicet quibusque caelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratis", De Principiis I 6 : 3. And further:

"Hi vero qui de statu primae beatitudinis moti ... sunt ... sanctis beatisque ordinibus dispensandi subjecti sunt; quorum adjutorio usi et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati, redire ac restituti ad statum suae beatitudinis possunt", De Principiis I 6 : 2.

In this connection the opinion of Origen that the spiritual powers have received various bodies according to the position they occupy in the universe, also attracts our attention.

To this fall, according to Stephen, the whole visible, multiform world owes its origin. This idea is well known as one of the chief points in Origen's system.

In his anthropology Stephen agrees more with Euagrius than with Origen whose standpoint in anthropological questions, however, is not so easy to understand fully.

Stephen holds *nous, haunā,* to be higher element in man. This higher element will ultimately reach its original destination [31]). This too is a Platonic heritage in the Origenistic movement. There is however, in the conception of *nous* also Iranian-Gnostic elements for we meet in Stephen's writings with the term "the Great Nous", *haunā rabbā,* associated with Christ. The background of this idea and term is found in Indian, Iranian and Manichaean religions [32]).

Stephen thinks that Nous in man will be reunited with the Godhead, and describes the aspiration upwards of Nous in the ancient Gnostic image of the heavenly ascent of the soul [33]).

First of all Nous has to be purified. When Nous ascends, the body seems to be dead. The soul is absorbed in Nous, which forgets everything on earth, and is carried upwards.

This special spiritual conception of the heavenly ascent is well known from Origen's writings, as well as the demand for a previous purification.

There is another problem to touch upon briefly, viz. the question of autorship of "the Book of the Holy Hierotheos". This mystic treatise,

---

31) Frothingham, *op. cit.*, pp. 98 ff.

32) Cf. Widengren, *The Great Vohu Manah*, Uppsala 1945.

33) For this conception see the old monograph of Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, reprinted in 1960, which still gives the best comprehensive discussion. Cf. also *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1928-29, Leipzig 1930.

or rather series of loosely connected treatises, are ascribed to Stephen already at an early date. I cannot but agree with the result of the careful investigation undertaken by MARSH in his introduction to the edition of the text. "The case for accepting Stephen as the author of the third section of the Book of Hierotheos is very strong," and "the case for regarding him as the author of the first and second sections is less strong (p. 232)". As nothing however, in these two sections contradicts what is known of Stephen's general opinions, the authorship of Stephen is taken for granted in this article. It is therefore on the contents of the Book of the Holy Hierotheos that the psychological analysis of Stephen's mystic experiences is based.

The famous Syrian author of ascetic and mystic treatises, Isaac of Nineveh, who flourished in the second half of the 7th century is of an altogheter different kind. He is much less original than Stephen, at least the general recension of his ascetic works shows nothing remarkable. A very slight Origenistic influence may be discovered in his theology, but this influence is rather insignificant in the general trend of his thoughts. In this article we shall not concern ourselves very much with Isaac but more with the other mystical writers of the same and the somewhat later period whom we have already mentioned as belonging to the movement of Henana of Adiabene.

2. In the teachings contained in "the Book of Hierotheos" there is a remarkable concentration on the Cross in the mystic experiences. The author's own inner life seems to have been occupied to a large extent with an ardent contemplation of the sufferings of Christ on the Cross. This meditation of the pains of the Cross should presumably be considered the last link in a great historical process in the dominion of mystical piety. Thus we see, that Ignatius pays great attention to the importance of the Cross. He says in the epistle to the Magnesians: "Jesus Christ, through Whom, unless we are ready of our own accord to die unto His Passion, His life is not in us (5)". The Christians are urgently requested by Ignatius to be imitators of Christ: "Let us endeavour to be imitators of the Lord, to try and see who can suffer the greater wrong", he says in the Epistle to the Ephesians (10, 3). The same exhortation recurs in the Epistle to the Philadelphians (7, 2). "Allow me to be an imitator of the passion of my God", he cries out in the Epistle to the Romans (6, 3). The Christians are "branches of the Cross" (Trall. 11), the Cross evidently being held to be the

Tree of Life (= Christ) [34]). — In the writings of Origen, the martyr is taken to be the imitator of Christ. The suffering of Christ is set forth as a pattern. The true disciple puts on his cross, and is crucified with Christ (Hom. in Jerem. 14, 7, 112, 16 ff.). The Christian who suffers the pains of Christ in the very suffering of the Cross celebrates his triumph over the powers which are the enemies of God. He accompanies his Lord through heaven to the altar of God (Martyr. 13, 13 22 ff) without the demoniac powers being able to obstruct his progress, and is at last enthroned with Christ in His glory. We may also compare in this case some passages from the Origenistic literature: e.g. Euagrius Ponticus, Cent. VI 40: the crucifixion of Christ is the killing of "our old Man".

The connection between these ideas and those implicit in the writings of Stephen will presumably appear perfectly clear from the passages dealing with the sufferings of the Cross which will now be quoted at some length.

"Now I myself have seen many (ascending) Minds which ascended as far as the Cross but fell, because their garments were defiled — now I have called "defiled garments" the body and soul that are not sure (p. 35 f.)".

"Come now let us expound, mystically and divinely, the secret concerning the Crucifixion. And (first) we say that those who are being divinely made perfect and sublimely sanctified, must in everything acquire the likeness of Christ, and become as he was". "And we see that Christ himself left the condition of human life by way of the Cross of passions". "It is right therefore for those divine Minds that wish to become as Christ that in everything they should be made like him, and in everything become as he was. Otherwise how shall they come to fulfilment? (p. 45)"

"Can he have spoken (merely) of the human Cross? ... (But if he was not speaking of the human Cross), then it is evident to us that he spoke of that *Intelligible* Cross which divine Minds receive, (that is, 'accomplish') for they cannot be divinely perfected and mystically sanctified, unless they reach and endure that Cross of Passions" .. "And (secondly was said that) it is easy also "to slay the old man",

34) For the equation Cross = Tree of Life = Christ cf Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Upsala 1946, pp. 123-157.

and this Christ they slew by the Cross. Let no one mistakenly suppose that it can be slain without the Cross;" ... "So it is meet for divine Minds that they also should slay the body of sin by the holy and mystic Cross" ... "Do not thou then, my son, when thou reachest the Cross suppose and believe that this is already the limit of the House of God, for lo, the divine Bartholomew called it (only) the gate, but who shall enter the city if he reach not the gate or who shall reach the limit of Goodness (if he take not the first step thereto), or obtain to Unification without the Cross? The Cross then, I say is a kind of purifying and cleansing power, which through passion that causes passion brings passion to an end (pp. 46-47)".

"... and the divine Mind draws near, naked, without soul and without body, while Soul and Body remain alone, and surrenders itself in holiness and humility to the Cross of passions. And it too is 'led as a lamb to the slaughter, and, like a sheep before the shearers it is dumb", and concerning its death it is not spoken to: but painfully with contrite and humble heart, it prays to God concerning the things that are done unto it. And then it is crucified on the middle Cross, and it sees the Soul too, on its right hand, crucified like Titus, and the Body like Zymachus, on its left hand, and perhaps the Mind may also have a kind of passionate desire at the time of crucifixion, and vinegar in a sponge be offered to it by those who crucify, as it also was to Christ ... Then will come the hour of death which is inseparable from the Cross; ..."and the divine Mind will cry out and say: "Oh, God, Oh, God, why hast thou forsaken me?", and will bow its head in great humiliation, and will endure the mystical Death, by which, in Christ, it is determined that we should die, for no one can become Christ whoever dies not by this death, and the Body also and the Soul die with it (pp. 50-51)".

"Those Minds, then, which descended from the more excellent Essence, need only a certain small purification; those which descended from the Essence of the Father, need the Cross once only: and those which (descended) from the Essence of the Soul are crucified only twice; and those which came from the Essence of the Holy Spirit need the Cross three times; and in the same way also each one of the Essences must come to the Cross as many times as the number of all the Essences that are above it (p. 53)".

"... and many I have seen, who, through the whole time of human

life, never escaped from the Cross, and (only) achieved this after (leaving) the body, and I know that thou thyself, o my son, hast twice ascended to the Cross (p. 52)".

"And do thou, when thou hearest the Apostle, our Teacher, (say) death think of that divine Death which divine Minds undergo at the time of the Cross (p. 56)",

"... for neither do we say concerning the Cross and the Spear that they are any corporeal nature (p. 57)".

"and so the Mind puts on its Soul and its Body, since is sees that they have become bright and even beautiful in comparison with what they were before the Cross. And then it begins to purify and cleanse the Soul and the Body that have been made one with it (p. 61)".

"Do thou, then, my son, understand the glorious secret concerning the Cross, and the mystical investigation why not all Minds are crucified equally; and remember *what* was said (as well as the consent of the mystical ban) that all Minds did not descend into bodies from one and the same Essence (p. 114)".

It is interesting to note the prominent place occupied in the teachings of Isaac by the idea of the Cross. I quote some passages:[35] "This is what has been said by the ancient saints: If the mind desires to ascend the cross before the senses have become silent on account of weakness, the anger of God will strike it. By the ascension to the cross causing anger he does not refer to the first part, the bearing of troubles patiently (which is the crucifying of the Body) but to the theoretical ascension which is the second part and which is (truly) subsequent to the healing of the soul (p. 16)".

The expression, rendered by Wensinck as "theoretical ascension" is *massaqtā ḏʿṭēōrīā*, an expression, which denotes the ascent of the mind in spiritual contemplation. The term *tēōrīā* is found everywhere in Syriac mystical literature as the technical term for mystical seeing. The term seems to have been ultimately borrowed from Euagrius[36]. In another passage Isaac speaks about "the ascension on the cross" in

35) The references are to the translation of Wensinck, *Mystic Treatises*, Amsterdam 1923, and to the text of Bedjan ed. Leipzig 1909.

36) Cf. e.g. Wensinck, *Book of the Dove*, XLIX n. 5 Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin 1912, Cent. V 79, 81; IV 90; Bousset *Apophthegmata*, Tübingen 1923, pp. 307, 312 f. for some passages giving definitions of *tēōrīā*, found in the writings of Euagrius.

the same manner. "The ascension on the cross consists in two parts. One is the crucifixion of the body. The second is the ascension unto contemplation; but the former is a matter of freedom: the latter of influence. The mind will not be subjected, if the body is not subjected. The reign of the mind is the crucifixion of the body (p. 223)". And again he says: "Therefore our Lord has placed before thee the cross, that thou mightest pronounce death on thy soul and thereupon cause thy soul to follow Him (p. 532). Isaac states expressly that the cross is the real gate to the mystic's way. "The cross is the gate of mysteries; here the entrance of the mind unto the knowledge of the heavenly mysteries takes place. The knowledge of the cross is hidden within the sufferings of the cross. And in accordance with communion with them is the apperception of the cross, according to the word of the Apostle. The greater place the suffering of Christ takes in us, the greater becomes our consolation in Christ. Consolation means contemplation, which is psychic sight. Sight gives birth to consolation. It is not possible that our soul produces spiritual fruit, except when our heart is dead to the world. For the Father quickens the soul that has died the death of Christ, in contemplation of all the worlds (p. 544)".

We will try to examine a little closer the meaning of the last statements. Some technical terms are met with here. It is said that the cross is *tar*ʿ*ā ḏ*ᵉ*rāzē*. And further is it said about this gate of mysteries: *hᵉhānā tarʿā hāzṇā* ma*ʿalteh dᵉhaunā hᵉwāṯᵉīḏaʿṯā ḏ*ᵉ*rāzē* šᵉ*maiiānē*. The cross as a mystical stage accordingly implies the gnosis of the heavenly mysteries. The gnosis of the cross is given through the sufferings of the cross. The suffering of Christ within man corresponds to the consolation of Christ. But consolation = *būṯāʾā* means contemplation = *tēōrīā*; the suffering of the mystical stage, called "the cross" thus grants the mystical vision. Contemplation is expressly said to be the psychic sight = *ḥᵉzūtā ḏ*ᵉ*maišā*. When the soul = *maišā* — has died the death of Christ, the Father arises in the *tēōrīā* of all the worlds i.e. through the passions of this stage the mind acquires the perfect gnosis.

It is perfectly clear how these conceptions of Isaac's are in line with those of Stephen. In both we find a mystical stage in the ascent of the mind which has the technical name, "The Cross". This stage implies the endurance of the sufferings of Christ. But these sufferings give the mystic a perfect contemplation, a mystical seeing through

which the gnosis is imparted to the mystic. It is easy to note how the ideas, given a cosmological touch by Stephen, recur in a more psychological moulding in the writings of Isaac.

3. Let us now try to compare these mystical teachings of Stephen and Isaac with the doctrines and instructions common among the Syrian monks and recluses of their time. Then we will be able to state if some conformity as to their atmosphere of piety may be found, and venture to say that we shall find more than just s o m e conformity.

There are two kinds of solitude or "retreat", as we may also translate the word *šeliṭā*. The short retreat lasted only seven days, whereas the long retreat was a solitude of seven weeks [37]). This long retreat is associated with "the various periods of seven weeks into which the ecclesiastical year of the Nestorians is divided [38]).

The brethren were to resort to solitude only under the orders of the leader of their congregation, with the advice of their spiritual fathers, and with the prayers of the brethren [39]). Hence three conditions had to be fulfilled, as it is also said that a brother "may incite the leader of the congregation to give him the required permission, and may induce his (spiritual) fathers and brethren to rejoice in his solitude and to encourage him and pray for him" [40]). Here again the same three categories are quoted: the leader of the congregation, the spiritual fathers, the other brethren.

A brother "who embraces solitude" is in need of a spiritual guide, a "leader", *m^{e}ḏabb^{e}rānā*, as he is called.

I shall now give some extensive quotations from the contemporary mystical writings just quoted, dealing with the directions for prayer.

"When the communal bell sounds and calls you to go to the monastery the holy day of Sunday, and to receive the life-giving Sacrament — a little before this bell sounds, put your affairs in order, close your doors, and sit for about an hour and think how to keep both your outer and your inner senses from the stains of sin, which you may encounter on your way and in the monastery, till you return to your cell. When the bell has sounded, quickly and immediately stir your soul with the

37) Cf. the introduction by Mingana, *Woodbrooke Studies*, VII, Cambridge 1934, Early Christian Mystics, p. 70 ff.
38) *op. cit.*, p. 76.
39) *op. cit.*, p. 82.
40) *op. cit.*, p. 82 f.

ardour of love and awe, and fall upon your knees and genuflect before the Crucifix, recite the Lord's Prayer with understanding and concentration, and say thus: "(Here follows the Lord's Prayer).

"After this, rise from your knees, embrace and kiss our Lord on His Cross, and then immediately perform ten prostrations and believe and trust what I am about to tell you: As your eyes perceive the light of the Crucifix and your lips also feel its heat when the sun shines on it and you pray to it and kiss it, although the sun itself is in the sky and the Crucifix is on the wall, so also, and in a greater measure, although the man of our Lord Christ in the flesh sits in Heaven on the throne of majesty, according to the preaching of the blessed Paul, yet His power, His glory, His working and His dominion are in the Cross; and you kiss our Lord Himself and embrace Him with love; as it is written: "who is like unto our Lord Jesus Christ, who dwelleth on high and beholdeth the depth" — in Heaven and in the Cross?" [41])

"When the Lord calls you, as the Abbot Isaiah said, through the working of the angel who accompanies you in order to keep you and instruct you, rise immediately with alertness and zest, genuflect before the Crucifix and recite the Lord's Prayer. Then rise upon your feet and embrace and kiss the Crucifix with a feeling of expectancy and love. While embracing it, say thus: "Glory be to thee, O our Lord Jesus Christ, Son of God, who wast crucified for us! In thee we find deliverance from the demons, in Thy blood we have forgiveness of sins, and in Thy wounds we are delivered from passions." Then kiss our Lord on His Cross, twice on the nails of His right foot and twice on the nails of His left foot, and say at each kiss: „Let me be healed with Thy wounds", until your heart is stirred and burns in His love [42]).

Here follow other directions for prayer, and the author goes on:

"When therefore you stand in prayer in your cell during the time of your vigils, look at your lowliness and at the greatness of our Lord on the Cross. Look also in your mind at the angel who is at your right hand and at the demon who is standing at your left hand, and so think spiritually of the meaning of every word that comes out of your month, and do not allow distraction to prevail upon you. In reciting the Psalm: "O, God, deliver me out of the hand of the wicked and out of the hand of

41) *Woodbroke Studies* VII p. 135 f. Dr. SUNDEN draws attention to the typical dual rôle-situation.

42) *op. cit.*, p. 138.

the unrighteous and cruel man", when you say "O, God", look towards our Lord on the Cross; when you say "deliver me" look at yourself and towards the holy angel who is standing at your right hand, and through whom you are being delivered; and when you say "out of the hand of the wicked and of the unrighteous and cruel man", look in thought at the wicked demon who is standing at your left hand and who hates you and fights against you. Furthermore, when you recite "let them be ashamed and brought to confusion together that rejoice at mine hurt, and let them be clothed with shame that magnify themselves against me", turn towards the demon . . . [43]) When you recite "let them shout for joy and be glad that favour my victory", look in thought at the holy angel who helps you, and at his holy brother-angels who often repair to him in order to honour him and to express their in your exercises. And when you recite "let them say continually that the Lord is great who had pleasure in the peace of His servant", look also in your mind at our Lord on the Cross! And when you recite "let the demons be cursed, but mayest thou, O Lord, be blessed, and may I, Thy servant, rejoice in Thee", in saying "let them be cursed" look at the demons; in saying "mayest thou be blessed", look at our Lord; and in saying "Thy servant", think of yourself and of your angel. And if the demon waxes wrathful and terrifies you with his visions and frightens you with his temptations, be not afraid, excited and disturbed, but look at our Lord on the Cross, and have trust and confidence in the holy angel who is standing at your right hand to help you and guard you. In this way your fear will immediately vanish and you will be filled with joy. Act in this way when you pray at the end of each Doxology [44]).

The author then gives more instructions of a similar nature and continues: "And during your prayers and your recitation of the Psalms, your intelligence will be illuminated with understanding and strengthened by hope, and will shed sweet tears mingled with joy and love. At the end of your service you will rejoice in God with a joy that has no parallel in creation." [45])

"Side by side with the labours which you experience with your body, learn also little by little the labours of the mind through which you

43) Note the remarkably strong tendency of visualization!

44) *Woodbroke Studies* VII p. 139 f.

45) *op. cit.*, p. 141.

attain the purity of heart which sees God in the revelation of the Light [46]).

This illumination is spoken of elsewhere when it is said: "The man who does not cut off all memories and remembrances from himself ... will not possess pure prayer, nor will he be worthy of spiritual prayer; will not see in himself the holy light of his mind nor will the divine light of the glory of Christ shine in his soul through the inspiration of the Holy Spirit." [47])

If the monk is careful to obey these directions perhaps he will be able to "reach the level of the old men, who have laboured in prayer, who at the end of every Psalm recite the Doxology, and a prayer, and who hardly recite ten Psalms in the long vigils from mid-night onwards, on account of the wonders that happen to them through the divine grace: weeping, tears, sighs, spiritual visions, divine consolations and revelations of the Spirit" [48]).

It is a perfect "directorium spirituale" with regard to prayer which is presented to us here. Let us sum up the points of interest with regard to the problem which we are discussing. First, however, it must be noted that some directions are intended for daily prayer, while others are of special value for the vigils. Nevertheless it may conceivably be taken for granted that both categories reflect the same attitude towards the observance of prayer.

The psychological methods of the "Spiritual exercises" of Ignatius of Loyola have been examined in the light of modern psychological research by WALKER [49]). He at once notes the fact that "the attitude of mind required by St. Ignatius in one who practises the exercises, therefore, though directed primarily toward God, is not the same as that required in one who is to undergo therapeutic treatment by modern, psychical methods" [50]). Nevertheless the author then goes on to say: "If we say, then, that an Ignatian retreat is so ordered as to awake in the exercitant a maximum of suggestibility, we shall only be stating a plain fact. St Ignatius anticipates that many suggestions will be made,

---

46) *Woodbroke Studies* p. 141.
47) *ib.* p. 87.
48) *ib.* p. 139.
49) Cf. The Psychology of the "Spiritual Exercises", *The Hibbert Journal* 1921.
50) *ib.* p. 404.

in the course of a retreat" [51]). WALKER points to the fact that in the majority of cases the contemplation of sin, death and judgement "in all their naked vividness" will be accompanied by desolation and violent perturbation. "in this case the perturbation of mind is due to the struggle between good and evil which is taking place within the soul. This is inevitable. The creature complex which hitherto has dominated the sinners' life cannot be broken up except by a struggle which must of necessity be painful. The pain here is a sign that ... if the soul surrenders to the divine suggestion, it will become free. Once it surrenders, the pain will give place to joy, the intensity of which will depend upon the extent of this surrender. Upon this same factor the comparative freedom of the penitent from a recurrence of the struggle will depend and it should secure the ease with which he is able to emerge victorious" [53]).

The concentration met within the contemplation was directed alternately, upon God-Christ, the angel and the demon. By means of this concentration the mind must be open to suggestions of various kinds. These suggestions naturally involve inhibition of conscious effort, counteracting these suggestions. In order not to fail in bringing about the desired suggestions one is forced to believe in a positive manner.

"The point which Baudouin wishes to bring out is that it is not we who are going to bring about the effect but the suggestion itself, and that our attitude towards its should be passive, not active. We should in no way seek to enforce it, but merely submit quietly to its influence. Precisely the same condition is requisite for successful prayer. Quietly we allow the thoughts that have been put before us to be conjured up in our minds, and await suggestion. Some of them we shall recognise as coming from God, and in these we shall repose, bathing in them, because we believe that God inspires them and will make them effective. Both processes are performed by voluntary acts, and, throughout both the will is operative in the selecting of some, and the rejecting of other suggestions" [53]).

If we apply the insight won by the suggestive method of contemplation to the facts known to us from the prayer-practice of the Syrian

---

51) *ib.* p. 404 f.
52) *ib.* p. 40 f.
53) *ib.* p. 411. The reference is to the so-called Nancy-school.

monks, some facts will be clear. There is a definite pattern in the Jesuit practice of prayer as will be clear from a short survey of a special method much employed by them. One of the methods of prayer, according to HEGARDT strongly reminiscent of the common pattern of meditation in the spiritual exercises, is as follows: Before starting meditation one concentrates the thoughts for a short while on what is to be done, and why. Immediately after this preamble comes an introductory prayer in which one asks for grace, knowledge and power of repentance with regard to the ten commandments, or what ever else may be the subject for reflection. This done there comes meditation on some subject or other as for instance one of the commandments. One reflects how one has observed this commandment. If it has been transgressed, forgiveness is asked for and the Lord's prayer is said. In the same manner the next commandment is meditated upon. Another prayer-method is begun in the same manner with reflection upon what is at hand. Then comes the introductory prayer to the very Person of the Deity to whom the whole prayer is addressed. The position of the body is absolutely fixed. The meditation consists of the supplicant's taking a prayer, for instance the Lord's prayer, and meditating upon the first words "Our Father" for as long as spiritual gain is felt. After that the next words "that art in Heaven" are dealt with in the same manner, and so on, until the Lord's prayer has been gone over [54]). As to the position of the body it is to be noted that it should be suited to detachment, relaxation, and concentration.

If we compare these methods with those used by the Syrian monks we find that the resemblance are great, especially to the last method of prayer. The introductory prayer, the instructions as to the position of the body, the slow progress in the prayer with the careful meditation of only some few words at a time; everything is met with in the instructions for the Syrian recluses. But not only this. It was a significant feature in the psychological method of the spiritual exercises that the mind had to be prepared, so as to be in a suggestible condition. That this psychological insight was also won by the Syrian fathers will be clear from the following statement: "Prayer does not consist

54) HEGARDT, *Religion och själsträning*. Stockholm 1937, p. 177 f. An account of meditation as practised in the Spiritual Exercises is given by THOULESS, *An Introduction to the Psychology of Religion*, 2nd ed. Cambridge 1936, p. 175 ff. "The retreatant then constructed in visual imagery the object of the meditation".

in learning, in knowledge, or in word, but in an emptiness of the mind and a peaceful and rational intelligence, which is collected and quietened by the stillness of the faculties and of the senses, resulting in a complete destination of the thoughts and a complete rejection of all cares. Singleness of purpose is also useful during prayer, so that we may commune with God in prayer without a cloud and without any intermediary, whether that which is hindering us from it is thought of evil, or contemplation of good ... During prayer, leave in an intelligible abyss all that is and is not, and ascend in your mind, naked towards the Cross and pass over to the next world. Begin your prayer while empty of everything, so that perchance you may be able to recite a serene prayer." [55])

We find exactly the same psychological laws as in the prayer-methods of the spiritual exercises carefully observed. Thus we have come across a definite psychological method of prayer with an able guidance of the monk, making him pass through several stages until he reaches the last, "the pure prayer", the ecstatic experience. Stephen must have been well acquainted with these methods of psychical training as a monk. I venture to urge that there was a rhythmical flow in the prayer-practice of the Syrian monks, and that the meditation of the Cross must have occupied a prominent place in their contemplation, as well as in that of Stephen. In "their inner vision" i.e. the prayer [56]) there must have been, just as is described in the Book of Hierotheos, the experience of mystical death, for it is said:"This happens after the mind has been drilled and perfected in its essence, has died and lived again mysteriously" [57]). I hope that this quotation will show the legitimate method of my demonstration of this point.

While the phenomenological agreement with the Spiritual Exercises of Ignatius Loyola as we have seen is extremely close as far as the psychological methods are concerned, the historical-genetic question of course must find its answer in some institutions in classical antiquity. The well-documented study of Rabbow on psychogogic art in classical culture has clearly demonstrated that more subtle psychological

55) *Woodbrooke Studies* VII p. 57 f.

56) As is explicitly stated *Woodbrooke Studies* VII p. 58.

57) *op. cit.*, VII p. 59. What the technique in question aims at producing is the domination of the religious system of reference (Dr. Sundén, cf. his *Religionen och rollerna*, ed. Stockholm 1961).

methods were used in the so-called schools of Epicurean and Stoic philosophers than was realized before such an inventory of relevent passages in literature was accessible [58]).

In view of the influence exercised in ascetic and monastic circles by the Stoic doctrine of the πάθη, Syriac ܚܫܫܐ, and the fight against them [59]) it is conceivable that the psychogogic methods of the Stoics passed on to the Christian hermits and monks.

The role of the spiritual guide and leader, καθηγούμενος [60]), or master, καθηγητής [61]), was astonishingly great in philosophic circles. It was held to be necessary to possess such a spiritual teacher and confessor. To him one should confess one's mistakes and bad traits of character, says Plutarch, De Prof. 82 A [62]). In the Epicurean community it was ordered to reveal to the guide of the souls, καθηγούμενος, one's own mistakes, trepasses, and general deficiencies. He was regarded as the saviour and best friend, Philodem. περὶ παρρησίας, fragm. 40, 44, 47, 49, 51 [63]).

In the psychological methods we should note the detailed agreement with the spiritual exercises of Loyola as demonstrated by Rabbow.

The institution in monastic circles of such a guide or leader, *mᵉḏabbᵉrānā*, is noteworthy [64]). What we should call "exercises", and actually Mingana so translated the Syriac word in question, is the Syriac term *dubbārā*, properly speaking the way one lives, the life one leads, one's life, conduct, habit, or course of life.

It is also quite evident that the habit of a spiritual retreat was put into practice in antiquity in the same philosophic circles, as the quotations given by Rabbow sufficiently illustrate [65]).

58) P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954, and for the Stoic doctrine Pohlenz, *Die Stoa*, 1-2, Göttingen 1948.

59) Cf. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, Leiden 1919, p. LXIX.

60) Cf. Rabbow, *op. cit.*, p. 278.

61) Cf. Rabbow, *op. cit.*, p. 267.

62) Cf. Rabbow, *op. cit.*, p. 288 and p. 320 n. 113 where more references are given.

63) Cf. Rabbow, *op. cit.*, p. 317 n. 101.

64) The role of the leader in mystic religion has been carefully analyzed by Lindquist, Mystikens väg. och mål. KÅ. 1934, pp. 30-75. Here, however, the author is almost exclusively interested in the leader as the medium of suggestive activity, and does not treat his role of spiritual guide as a necessity. The part played by the leader in giving hypnotic suggestions only corresponds to *one* sector of his activity as a spiritual guide of his own circle of disciples.

65) Cf. Rabbow, *op. cit.*, pp. 91 ff. The technical term is typically enough

4. We will now proceed to the question of Stephen's own mystical experiences. As his descriptions of the Ascent of the Mind might be said to be only literary reminiscences of inherited traditions it is of unquestionable importance to give some conclusive evidence as to his own experiences. Some quotations will show in a definite manner that he asserts that he himself had some definite mystical experiences. Thus he says: "When that divine Mind, Paul, our Teacher and our spiritual leader was about to tell us this secret which is revealed to divine and heavenly Minds in that Universal Essence of all Minds, (namely) for what reason this separation came to be, he became afraid and would not reveal (it). But he only said, "I heard words unutterable which it is not lawful for man to utter"—whether it is not lawful because one is man, or so long as one is man; whereas I am handing on with great boldness not the things which I have learned, but the things which I have seen, obeying the Word which says, "What thine eyes have seen, that say"; these so long as one is man. I, too, my friend, while I was travelling in the way of our divine Ascent, encountered along with the multitude of Essences, also that Essence which is called "Universal" (p. 5 f.)."

"I say with boldness that I have seen with my own eyes the things which I am telling; for I have seen Paradise and the Tree of Life, and have mystically and divinely been made partaker in its living and life-giving vitality, at that time when I was the likeness of Adam, which indeed I was. But as to me, I know about myself, that it is perhaps to tell the truth that I am above that stage which I have mentioned (p. 87)."

The above quotations are sufficient proof that in the Book of Hierotheos Stephen is not handing over some literary traditions, but really giving his own inner experiences as to the mystic's ascent, clothed as they are in a form that does not always make it easy to separate his own experiences, as they were really felt by him, from statements derived from the mystical experiences of earlier generations.

Stephen who perfected his technique of meditation thanks to the spiritual exercises, concentrating on the cross, during his partaking of the eucharist with its symbolical celebration of the crucifixon, and its

---

ἀναχώησις, retreat, consequently a word which was to become pattern in Christian monastic circles.

representation of the Angels as guards at the tomb of Christ, experiences his identity with Christ in his ecstatic contemplation. He sees himself crucified and buried as Christ, but, not in a real sense, but in a purely spiritual meaning. He re-enacts inwardly, in his Mind, Christ's sufferings, death, and burial as sufferings of the Mind. In this case the experience gained through the cult is a means of fixation for the spiritual experience. In that way Stephen historically takes up the idea of "imitatio Christi", an old idea in Origenistic theology, and psychologically he assumes "the role of Christ", as Dr. SUNDÉN in this case might prefer to express himself. I refer to his well-known psychological researches.

5. We meet with many ecstatic states filled with delicious sweetness at the beginning of Suso's career as a mystic. But he had to pass through the most cruel inner sufferings before ultimately attaining the safety of the harbour. The mystic has to endure the mortification of the body. DELACROIX enumerates his self-invented sufferings and concludes: "tels sont les moyens par lesquels il tâche de dompter sa nature, de soumettre le corps à l'esprit et de compatir aux douleurs du Christ crucifié." [66] We have already seen what a dominant place the meditation of the Cross must have occupied not only in the imaginative life of Stephen but also of all the contemporary Syrian monks and recluses. We have found that there must have been a fixed tradition about taking up the Cross of Christ and suffering like Him. Thus the sufferings described by Stephen as "the Cross" may well fit into the general scheme of the mystics progress which has its definite periods of terrible pain. This period in the life of Suso is of the utmost importance. He meditates upon the passion of the Lord and consequently in his inner life feels the sufferings of the Lord in his human nature, "c'est à ce moment que se place une longue période que domine la méditation de la Passion . . . on ne peut aller à Dieu que par l'humanité et par conséquent par les souffrances de Jésus Christ. En même temps intervient un autre motif: dompter par l'ascétisme une nature rebelle. Cette phase ascétique qui dure une vingtaine d'années comprend des souffrances volontaires et des peines intérieurs, des états démoniaques et des états divins, ravissements et visions de caractère souvent compensateur" [67]). It seems to me that this condition of Suso's is

66) DELACROIX, *Les grands mystiques chrétiens*, nouv. éd. Paris 1938, p. 312.
67) DELACROIX, *op. cit.*, p. 320.

much the same as that described in the Book of Hierotheos, viz. the stages constituting the ascent of the Mind from "the Cross" to "the Unification". I should like to emphasize the importance of the act of crucifixion in Stephen's mystical experiences. This state is the first crisis in the ascent. The next is the struggle with the Evil Tree i.e. the fight with the demon. But it should be observed how this fight with the evil powers is interrupted by feelings of union with the divine power, feelings however which are soon recognized by the mystic as being of an illusory character. This change in his experiences seems to fit in with the scheme met with in Suso. And the reason for self-mortification is clearly found also in Stephen, for when speaking of the crucifixion he says that the Mind sees the soul and body crucified on both sides of it [68]). But we also have to note here that Stephen speaks of a crucifixion not only of the soul and body but also of the mind, the highest element in man. Even in his mind the mystic must endure the sufferings of Christ. Nothing in him can escape the pain. So we find that the vivid picture given by Stephen answers to a terrible psychical reality. The mind is a battlefield where the fight is incessantly fought against the demoniac impulses, it is also the Golgotha where the Christlike Mind is suffering the painful crucifixion. We find that in the prayer-practice, common among the Syrian monks and recluses, there was a continuous swing between their concentration of imagination upon the demon and the tutelary angel during prayer. It seems safe to say that such a rhytmical change in the reactions of the mind may be held to be the psychical basis of the picturesque descriptions of the struggles of the Mind given by Stephen. Throughout our researches into the psychology of Stephen we have found it a legitimate method to conclude that his inner, psychical experiences were expressed in highly mythological language, giving all his descriptions of the ascent of the Mind a definite cosmological touch. The mythic language possessing in this case a cosmological character, thus tries to render inner, purely psychological experiences. But the imagery of Stephen at the same time has a very vague character which may be termed "slightly fabulating". His concentration upon the objects of

68) The mystic anthropology distinguishes the three elements: mind, soul, body — exactly like the gnostics. For this gnostic anthropology cf. *inter al.* Schlier, Der Mensch im Gnostizismus, *Anthropologie religieuse*, ed. Bleeker, Leiden 1955, pp. 60-76. Cf. above p. 171. Cf. here the interesting technique of assimilation of what in Jung's language is called the "shadow" (Dr. Sundén).

his contemplation has not carried with it any clear-cut sharp visions. We meet dream visions of an extremely blurred type. As an example we may quote the statement about Suso given by DELACROIX: "Suso enveloppe cet état de vague images, sans que ses images constituent, croyons-nous, une vision corporelle ou imaginaire comme disent les mystiques; c'est d'une vision intellectuelle qu'il s'agit ici" [69]). LEUBA thinks that these visions were seen by him in a semisomnambulistic condition and further states: "He was frequently encouraged and directed by mainly visual automatisms. A possible aptitude for visual imagery was probably improved by his habit of withdrawing each day to his oratory for rest and meditation. Somnolence would frequently take place and with it *hypnagogic* hallucinations. Brilliant lights, in his case as in that of others, constitued a striking and frequent characteristic of the visions. He would often come to himself with the conviction that divine secrets had been revealed to him, even though he was not able to give them verbal expression. Once, for instance, 'it was somehow shown him, in a way that cannot be expressed in words, how God has made angels different from each other". He was familiar not only with sensory hallucinations but also with those they call 'intellectual'. With regard to these he speaks, as others do, of an 'immediate' view or apprehension (Schauen) of the divinity, and thinks that, the less imagery in these experiences, the higher they are and the nearer to absolute reality is the knowledge they import" [70]). Presumably the coincidence with Stephen can be said to be striking. It is of great interest to note the cosmological features in the pattern of the visions. We can now better realize the rôle played in Stephen's writings by his cosmological speculations. In his visionary experiences the inherited mythological material is made use of: felt as new and of great revealing power. It seems quite clear that the visionary in this case has elaborated the ordinary contents of his consciousness. The experience in the ecstatic visions corresponds to the level of the ego of everyday life with regard to both intellectual and emotional life. Further we cannot but stress the somnambulistic character of Stephen's visions. Of course the material is too scanty to allow any safe conclusions as to the *hypnagogic* characteristics of his experiences. One is strongly

69) DELACROIX, *op. cit.*, p. 311.
70) LEUBA, *The psychology of religious mysticism*, London 1925, p. 64 f.

reminded however of *hypnagogic* hallucinations when reading his revelations. Delacroix, Leuba and other psychologists follow the classification of Teresa, speaking of corporeal, imaginary and intellectual visions [71]). Lindquist contends that this classification is not at all necessary or even just [72]). Instead he maintains the possibility of giving these terms to various degrees in the development of the hallucinatory experiences in one and the same individual [73]). Without denying this possibility in this little sketch I follow the old classification for the sake of convenience. As to the sensory hallucinations called intellectual we find both Delacroix and Leuba in agreement in attributing this type of vision to Suso.

Evelyn Underhill has spoken of "active" and "passive" imaginary visions. She says: "Whereas vision of the passive kind is the expression of thought, perception, or desire on the part of the deeper self: active vision is the expression of a change in that self, and generally accompanies some psychological crisis. In this vision, which always has a dramatic character, the self seems to itself to act, not merely to look on. Such visions may possess many of the characters of dreams, they may be purely symbolic; they may be theologically 'realistic'. They may entail a journey through Hell, Purgatory, and Heaven, an excursion into fairyland, a wrestling with the Angel in the Way" [74]).

Andrae has called attention to the fact that certain psychologists are of the opinion that some persons always dream that they are acting, others that something is done to them and that there is a purely contemplative dreaming without action. He asserts that a similar contrast between different types of imagination is also to be traced within the imaginative vision. He finds the visions of Birgitta chiefly passive, those of Swedenborg active. The visions of Mary of Agreda hint at the fact that both the active and the passive vision are met with in the same subject [75]). It is interesting to see that only one type of imagination is represented in the visions of Stephen. For in all the descriptions of the ascent of the Mind, the Mind plays a domi-

71) Delacroix, *op. cit.*, p. 35, 84.
72) Lindquist, *Mystikens väg. och mål*, p. 147.
73) *ib.*
74) Underhill, *Mysticism*, London 1911, p. 348.
75) Andrae, *Mystikens psykologi*, Stockholm 1926, p. 397.

nant rôle in the scenery. Especially when the visionary character in the descriptive parts is more clearly accentuated.

6. In the Book of Hierotheos it is said that at a definite stage in its progress the divine Mind saw a bright Essence, filling the whole universe, and approached the Essence, and was united with it. After this union, the Mind became as the Essence and contained "in within itself, whatsoever is above and below" [76]. The underlying religious ideas may be traced back quite far into their original mythological environment. Here we are mainly concerned with their psychological interpretation. As it may be concluded that this image as well as the others is seen as the symbolical expression of inner impressions, we will try to find a possible psychological solution of the problems involved in this special image. Conceivably the explanation is to be looked for in a definite direction. If we have to rely upon the mystic's own words the stage when this vision is arrived at, is the highest possible, when the Mind abandons the name of Christ (IV, 10). The vision may thus be sought for in the "trance-consciousness". In this state there is a certain impression which seems to fit the description given IV, 17-18 of the Mind's becoming infinite and filling the universe. I refer to the wellknown impression of levitation experienced by a person who plunges into the "trance-consciousness". This levitation may feel as if the body having lost all its weight were lifted above the earth. LEUBA cites Santa Theresa: "In her description of rapture Santa Theresa wrote, "Often my body would become so light that it lost all weight; at times this went so far that I no longer felt the floor under my feet.' She was aware of the presence of forces that 'lifted her up'. Suso mentions the impression of 'floating'" [77]. LEUBA points to the fact that "This impression may arise independently of any religious preconception ... Elmer Jones reports that when under the influence of chloroform, 'with the disappearance of the tactile sense and hearing, the body has completely lost its orientation. It appears to be nowhere simply floating in space. It is a most ecstatic feeling'. The trance deed not be very deep in order to produce this impression. PRATT quotes one of his correspondents as follows: 'It is a singular feeling or sensation

76) See *The Book of the Hierotheos*, p. 116 f.
77) LEUBA, *op. cit.*, p. 258.

which comes to me when I pray, that while I pray I feel my body is lifted up from the floor and I feel light and floating, so to speak in the air" [78]). We have to note here the expressions "floating in space" and "floating in the air". Surely this impression of levitation was felt by another Syrian mystical writer, Isaac of Nineveh, who says: "Even when the mind is floating on its upper waters, without being able to make its impulses deep as the depth of the waters (so that it can see all the treasures in its abysses) — still meditation by its (power of) love, will have sufficient force to bind the thoughts firmly together with thoughts of ecstasy so that they are checked from thinking of and running after the nature of the body" [79]).

Perhaps we also have to interpret in this connection a saying of ᶜAbdīšōᶜ Ḥazzājā's "In this condition you contemplate the cloud of the intelligible Cherubim, and you also hear their fine voices in which, as they increase in volume, your mind becomes silent and is swallowed up in the light of the high and sublime Theory, like fish in the sea. In this condition the mind is mingled with the divine visitation which works in it, and both of them become one, because the light of the mind is not distinguished from the sea in which it swims" [80]). Evidently the same impression of "floating" is met with here, as the verb "*sᶜḥā*" seems to denote. The contention that the Mind is filling everything above and below and is not limited by anything may perhaps receive further illustration as to its psychological explanation by another odd impression also felt in conditions similar to trance-consciousness. Sometimes in the drowsiness preceding ordinary sleep I can feel my limbs, especially my legs, elongate into infinity, and at the same time I have the feeling of being outside myself and looking at my body.

"Few of the lesser trance-phenomena are more striking and incontestably wholly physiological in origin than a peculiar appearance of light or brilliance which may be called *photism*. The word 'light' is frequently used by the mystics, but it is not always possible to know whether they use it in a symbolical or in a realistic sense. In a great

78) Leuba, *op. cit.*, p. 258.

79) Wensinck, *Mystical Treatises by Isaac of Niniveh*, transl., Amsterdam 1923, p. 3 f.

80) *Woodbrooke Studies* VII, p. 171 f. Syr. text p. 278 b-279 a. The ve سعدے may be used of the birds "floating" in the air, *Comp. Syr. Dict.* s.v.

number of instances, however, the perceptual quality of the experience cannot de doubted" [81]). Conceivably the same holds true of Stephen bar Sudaile. Let us quote some instances. Speaking of the ascent of the Mind, the author of the Book of the Holy Hierotheos says: "and it is transfigured in the sight of the angels that are in that place, as also Christ in the sight of the Disciples on the mountain. For, from their elevated and divine position they see that its face is ten thousand times more radiant than the sun, and its garments whiter than snow; ... and the light which is in that place appears as an inferior thing, in comparison with the more exceeding light. And now it becomes something different, when its mortality is swallowed up in life, and its darkness in light (III : 1, p. 64 f.). "A little further on it is said about the Mind: "and it rejoices also, highly and divinely, with the wonderful joy of its glorious light; and its rays are extended even to Abyss (*ib.* p. 67)" [82]). When the Mind has advanced as far as the place of the West it is said: "and it will walk through that place from the East even to the West; and it will seem to them to be a kind of glorious and radiant Light, whose light exceeds all lights (IV: 1, p. 99)". "And the divine Mind will no longer look upon that place as on a place of enemies, because now it receives that Light which has dawned upon it from itself (VIII : 1, p. 100)".

It seems to be a significant fact that reference is made in the last instance to the light which has dawned upon the Mind from within. The Light is going out and shining forth from itself. Further it is to be noted that the expression "mortality is swallowed up in life, and its darkness in light", is alluded to by another Syrian mystic when describing mystical experiences. When writing "on the spiritual theory which during prayer draws the mind above the emotion of the senses and above the thoughts and the understanding of material things; and on the fiery impulse which tranforms the soul to its likeness, whenever *theory draws the mind to itself*", he says: "whenever they draw nigh unto prayer and unto divine service in order to perform the spiritual priestly service in the inward holy of holies, a fiery impulse rises in their soul, which exhales sweet odour, the perfume of which is ineffable. When the soul which has been found worthy of it smells

81) Leuba, *op. cit.*, p. 255.

82) "And all the region that is below the earth is then filled with the glorious and bright beans which shine forth from the divine Mind (IV: 9, p. 102)."

it, it rises from mortality to life, leaves darkness for light, and draws nigh from ignorance to the knowledge of truth, from doubt to certainty, from the vision of corporeal things to that of intelligible things, and from the perplexity of the distraction of this world to the consciousness of the next world. The soul will also change the order of its nature to an image that is above its nature, and from being up till then possible in its thoughts it will through that fiery impulse draw nigh in these thoughts unto impassibility. The mind will also become intoxicated and enraptured, as with strong wine, in the vision of that fiery impulse through which it will undergo a change in the exquisite odour of that holy smell" [83]).

Here we get a detailed description of the ecstatic trance-consciousness containing among other characteristic expressions also photisms. But while the interest of the author is directed towards the psychological description of this condition, so that we may style him psychological, Stephen bar Sudaile is altogether cosmological. All his inner experiences are clothed in the pittoresque language of oriental mythologoumena. Never-the-less on the point discussed, he seems to be rather explicit and from the comparison with the description given by 'Abdīšō' Hazzāyā we may safely conclude that Stephen when speaking of the light of the Mind is alluding to the wellknown photisms.

7. In the highest stage, however, the Mind is elevated above vision itself, as in expressly stated by the mystic:

> For when the Mind is accounted worthy of these things, it will not see by vision or by "form"; and it will no longer ascend and descend, and will no more see above and below; for then, the shape of the world passes away; and it is no longer limited, but limits all.
>
> *The book of the Holy Hierotheos,* p. 107+

The technical terms used in this passage are *ḥezwā* = vision, and *dᵉmūṯā* = imagination, properly speaking the reflection in a mirror, and then the image created in that way, the imagination. If we try to make a distinction, proceeding from the usage attested to elsewhere, *ḥezwā* means "vision", i.e. a seeing, which as such possesses either hallucinatory or illusionary character, being dependent on a hallucination or an illusion. As the distinctive mark of hallucination we here

83) *Woodbrooke Studies* VII, p. 148 f.

accept the description of it as a purely subjective image, provided by the senses, without any concrete, exterior correspondence, whereas an illusion is a delusion of the senses, implying a wrong conception of a real thing or phenomenon.

Thus the term *ḥezwā* = vision includes what is generally called in the language of the mystics *visiones exteriores*, the visions that the mystics hold to belong to the external world [84].

The term *dᵉmūṯā* = imagination, obviously ought to include the imaginations, i.e. what modern psychological technical language would call eidetic imagery [85]). The mystics speak of *visiones imaginativae* (or *imaginales*) by which name they understand what is seen or heard to be the object of a clear imagination, but which is not interpreted as belonging to the external world.

A third term is *ḥᵉzāṯā* which is a perfect synonym of *ḥezwā* and therefore does not offer any special interest.

On the other hand, of greater interest is the term, *tēōrīā* (ܬܝܐܘܪܝܐ) contemplation.

With wondrous pomp, then, the divine Mind is exalted as far as to where it finds *ḥezwā* no more, and it also says "There is no *ḥezwā* before my eyes" (Job IV 16, LXX, Peshitta), and it burns, holily and divinely, in spiritual contemplation, *bᵉtēōrīā ḏᵉrūḥ*, to come to the Tree of Life and be united with it.

The Book of the Holy Hierotheos, p. 82 [86])

Above the stage where *ḥezwā* is found, the mystic acquires the *tēōrīā*. If this statement is compared with a saying p. 107⁺, where *ḥezwā* and *dᵉmūtā* were spoken of as something experienced on the highest stage, it would seem to be a reasonable assumption that *tēōrīā* as a visionary stage is also attained after the stage called *dᵉmūṯā*.

As contemplation *tēōrīā* conceivably corresponds to the so-called *visiones intellectuales* where the object is said to be neither seen nor heard, but where on the other hand there is an intense feeling of a presence or a communication.

---

84) For these visions cf. THOULESS, *op. cit.*, p. 73 where the other categories are also enumerated.

85) Concerning eidetic imagery cf. JAENSCH, E.R., *Eidetic Imagery*, London 1930.

86) The alternate transl. "appearance" offered in the text of the translation by MARSH must be rejected for reasons indicated in our discussion above.

If by "vision", *ḥezwā*, we understand exterior visions, what the western mystics call *visiones corporales*, then *dᵉmūṯā*, "form", would be a rather adequate term for image-visions, such visions where the percipient has some image of what he sees (or hears) without ascribing to the phenomenon a real existence in the outside world [87]). The modern term "image" may be said to correspond rather closely to the Syriac expression *dᵉmūṯā*, "form", "imagination". Already in a preparatory stage the Mind is granted this contemplation during the ascent [88]) (p. 39):

> Then those angels are moved to impart to the Mind a mystery of of spiritual contemplation, *rāzā dᵉṯēōrīā dᵉrūḥ*.

It would seem then, that this term is not used as a strictly fixed technical term but that usage in this case is somewhat unsettled. But that *tēōrīā* as compared to *ḥezwā* and *dᵉmūṯā* signifies the highest visionary stage under all circumstances would also seem to be clear from the following passage:

> But the Mind will not regard *dᵉmūṯā*, nor give heed to *ḥezwā*, when it is accounted worthy of this contemplation, *tēōrīā;* and now it will begin by a new and holy brooding to create a New World; and will create a New Man in its own image without image and in its own likeness without likeness.
>
> *The Book of the Holy Hierotheos*, p. 111+

The expression "without image", *dᵉlā ṣalmā*, should be noted, for here it seems clear that *tēōrīā* corresponds to intellectual vision. It is further characteristic of this the highest stage of visionary experience that the mystic when attaining to this stage is completely transformed and transfigured, as is explicitly stated in the quotation above. The transfiguration, this fusion into the Divine Power, would thus be experienced in a psychic state where the object is neither seen nor heard, but most intensely felt as present.

---

87) It was Thouless who introduced the term *imaginal* vision, cf. *op. cit.*, p. 73 n. 1.

88) Certainly it cannot be mere coincidence when Plotin uses of contemplation, θεωρία (!), θέα, such images as presence, union, or touching, cf. Arnou, *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, p. 236; Lindquist, *op. cit.*, p. 184. The differentiation between subject and object is eliminated at this stage, cf. Stephen. As to the feeling of presence a detailed discussion is found in Maréchal, *Études sur la psychologie des Mystiques*, I, 2. ed. Paris 1938, pp. 65-168. Unfortunately this discussion is on the whole much more scholastic-metaphysical than psychological, and for this reason leads nowhere.

If we examine Stephen's psychological type of inspiration it cannot be doubted that his inspiration is purely and exclusively visionary. The descriptions refer to visions all the time. Of course we come across utterances which are put into the mouth of the Mind, or we find sayings seemingly addressed to the Mind. But the character of these sayings is so literary that it isn't possible to ascribe an inspired quality to them. We are hardly entitled to assume that sayings, founded on a very far- fetched allegorical interpretation of the Scriptures, as they are found in the Book of the Holy Hierotheos, should be part of a material or auditory inspiration. In some instances it might be supposed that the apparently genuine auditory inspirations are added, as a later endeavour to prove the legitimacy of certain doubtless genuine visions by showing them to be absolutely in accordance with the Scriptures.

In other instances, however, we may come across a phenomenon wellknown from elsewhere. In some cases we may presume that when it is said: "I heard", or something similar, a genuine experience underlying such an expression is found i.e. a visual inspiration which, however, when the inspirational experiences are written down, is commonly confused and given out as an auditory experience. On the whole we must look upon Stephen as a visionary of that well-known type who doesn't give any examples of sharply designed and plastically shaped visions but who in his visionary experiences sees everything rather as in a incoherent dream, with its half real, half unreal character, the basic tendency nevertheless being brought to a clear expression.

8. We shall now give some rather extensive quotations from the Book of the Holy Hierotheos, showing how our mystic depicts the highest stage of the way to his goal — the union with the supreme Godhead.

"And henceforth it abandons even the name of Christ; and having passed beyond speech and language, it is neither called nor named; since, now, in mystery, it attains to those things which are not (to be) reduced to speech: for it puts away the designation of distinction, and is no longer called 'Son' or 'Heir', and they will no longer say, 'This is my Son, my Beloved, in whom I am well-pleased; and neither, perchance, will it now say, 'Father glorify thy Son, that thy Son may glorify thee'; since, now, the order of distinction in which (some) are glorifiers and (some) glorified, passes away, and so (the Mind) neither loves nor desires to be brought near (p. 119 f.)".

The author then passes on to a long dissertation on Love, an exposition of considerable value to our understanding of the highest mystical state.

"For Love is the pure and holy communion which binds divinely, and wondrously encircles, that which loves Unification; but, for my own part, I know that those who are in this condition are also very far from Unification. For lo, the very name of Love is a sign of distinction, for Love is not established by one but by two, by the lover and by that which he loves; therefore, of necessity, this name of Love is of a certain distinction of two. If then we have demonstrated by sound argument that even love is a sign of distinction, let us, then, consider also those Minds which love, (and sex) what name is fitting for them. And we say that before we attain on this side of Unification (that name of Love) will be given to us, for it is the glorious title of Love.

Do thou, then, my son, not only abide (not) with Love, but also also leave Affection, and pass beyond Unification, that thou mayest then rise, in glorious mystery, even above Love and Affection and Unification. And, for my own part, my son, neither do I glorify this, which is called Affection; in it I also se, something of distinction for he who has affection, must have affection for (something) other (than himself), and, of necessity, he who also receives affection must receive it from (something) other (than himself). Those Minds, therefore, that have been accounted worthy of Perfection no longer have either affection or love; for they leave behind them every name that is used as distinct and indicating something, and now become nameless above name, and speechless above speech.

For lo, the very name of Christ (Anointed) is a sign to us, as it were, of that — which anoints and him-who-is-anointed, for, of necessity, anointer and anointed were not one but two; but if there is (a stage) when the Mind will not be counted with the Good (as) two, it is necessary for us, therefore, to abandon also the name of Christ... For so long as distinction persists, all perfect and holy Minds are glorifiers and glorified; for they are glorified by men and angels and by the Essences that are above and that are below; and they themselves glorify only the Good that is above them: but when distinction has been removed, they are glorified (only) and not glorifiers; for whom will they glorify? for lo, the Good is in them and they in it — if it is right to say 'in it' and 'in them'; for one now is the Nature and one the Person of them and of it — if it is right to say 'of them' and 'of it' (p. 119 ff.)".

From this demonstration of what Love necessarily implies the

author then proceeds to draw the conclusions which appear inevitable to him:

"Let us then, for our part, my son, put away Unification and speak of *Commingling*, of which divine Minds also are accounted worthy at that time when they become 'above Unification'; and let us say what Commingling is, and what Unification (is), and whether (he who is) 'Christ' and 'Son' and 'Beloved' is united or commingled. Now, for my own part, I know that Unification is very very close and near to that which is called 'Commingling'; that is to say, that something distinct appears in it, (though) not (as) a very distinct thing, for those who have been commingled, we may say, nothing distinct and different is known or seen. Therefore, we glorify 'Christ' and 'Son' and 'Offspring', the designation of our Unification, but the name of Commingling is far more sublime and exceeding all the designations of Unification. Now those who have been united may possible be separated, but those who have been commingled are no more torn asunder; and I myself know many Minds which after Unification have been cast away: therefore the designation of 'Commingling' is proper for Minds that have become 'above Unification'."

"Just as at sunrise, some wall facing East may be found, and therein, in turn, may be many windows *distinct* from each other; in proportion to their multitude they also distribute they rays of the sun in separate beams, and the rays are numbered in proportion to the *distinction* of the windows. But if thou remove the Essence which causes distinctions, then all the separated rays are again converged in each other and in the Essence that produced them; and they are no longer numbered or recognised, each one of them in that distinction which it formerly possessed, because now the cause that made distinction passes and is done away. Know, then, that if the rays were numbered ten, they were numbered in accordance with the number of the windows, and not according to the nature of the sun, for the nature of the sun is one; and if the rays (were) many, (they were) many in (exact) proportion to the number of the windows. But when the material body has been removed, distinction has been removed; and when distinction has been removed, that which was different and distinct returns to be one with its Essence ... Just as the ray shining through the window is not a ray when it is commingled with its Essence, so the Mind is no longer the Mind when it is commingled with God (p. 126 f.)."

"For, so long as the material exists, thou canst see a distinction of the rays; but when they have been commingled in their (own) Essence and have been mixed with the Universal Fire, thou canst no longer count one and two nor recognise the separate distinctions of the flames .. Neither, I take it, is the distinction of Minds known or counted when they are commingled with Good. For into the Fire is

absorbed again, that which, after separation, comes forth from it (p. 129)".

From this symbol of the sun and the sunrays Stephen passes on to his chief subject, describing the last stage of the mystic's inner experience:

"For when the Mind is commingled with Good, that distinction which it formerly possessed is no longer known or seen: and, further, when there is in it (but) One, they are no longer counted as two; for the time is appointed and destined to be, when the number Two shall be no (more); for it is evident that whatsoever is divided, is divided from One, but if division be removed, of necessity All will become One (p. 130)".

When examining these texts somewhat closer we find that the three last stages seem to be the following:

Love (or Affection)	*ḥubbā (reḥmᵉṯā)*
Unification	*ḥaḏḏūṯā*
Commingling	*ḥᵉḇīḵūṯā*

Our mystic expressly states that whose who are in the stage of "Love" are far from the stage of "Unification". One must leave "Love" and "Affection". The Minds that have been accounted worthy of Perfection have no longer either affection or love, they become "nameless above name and speechless above speech". The stage of Unification seems to have left in it some of this feeling of love, because it is said that it is necessary to abandon the name of Christ in order to attain the last goal. But this state where the Mind is possessed by the name of Christ is presumably connected with that when the Mind is still occupied with "Love" and "Affection". In short, the border between "Love" (Affection) and "Unification" seems to be quite vague and nebulous. The real distinction is between a state where the "distinction" between the Mind and Good still prevails, and the state where one cannot even speak of the Mind being in Good, and Good in it. At any rate the strongest reserve is expressed as to the justifiability of this mode of expression. The images of the sunrays and the sun, and the fire and the flames (p. 127) amply illustrate this last state. In this condition there is not Two but One. Even the name of Christ is abandoned. The mystic speaks of Commingling and not of Unification. His mode of expressing himself being extremely clear

on this point there seems to be no room for misinterpretation of his intentions. The last goal of the Mind is a state where every feeling of love or affection is abandoned, it is speechless above speech, it is "commingling" not "unification". The proposition maintained by the author of the Book of Hierotheos is extremely interesting, because it faces us with one much-discussed problem viz. that of "the loss of personality in the crowning phase of the mystic life" to quote PRATT [89]). As DELACROIX puts it: "Les caractères essentiels de cet état sont:

1° L'abolition de la conscience personelle, et la substition au moi habituel d'une personnalité plus ample qui le déborde et l'excède. Auparavant il y avait distinction, opposition du moi et de Dieu: cette opposition cesse par l'abolition du moi envahi par Dieu. Auparavant l'âme possédait Dieu dans certains états, maintenant elle est possédée tout entière et toujours Dieu agit et opère en elle. [90]).

He gives some very expressive quotations from M^e^ Guyon from which I cite the following:

"Cette âme per l'humain pour se perdre dans le divin, qui devient son être et sa subsistance... Elle ne vit plus, n'opère plus par elle-même, mais Dieu vit,, agit et opère (Disc., II 230)".

"Cette vie divine devient toute naturelle à l'âme. Comme l'âme ne sent plus, ne se voit plus, ne se connaît plus, elle ne voit rien de Dieu, n'en comprend rien, n'en distingue rien. Il n'y a plus d'amour, de lumière, ni de connaissances. Dieu ne lui paraît plus, comme autrefois, quelque chose de distinct d'elle: mais elle ne sait plus rien, sinon que Dieu est, et qu'elle n'est plus, ne subsiste et ne vit plus qu'en lui (Disc., II 232)".

"Ici Dieu ne peut être goûté, senti, vu, étant plus nous-mêmes, non distinct de nous (Disc. II 235)".

One fact especially seems to deserve attention in this description of the highest state. M^e^ Guyon strongly emphasizes the fact that there is no distinction felt between the soul and God. This is exactly the same coincidence on this point is as perfect as could be wished for. Again and again he directs the reader's attention to the fact that there is no "distinction" in the "Commingling" between the Mind and Good. The

89) PRATT, *The religious consciousness*, New York 1934, p. 436.
90) DELACROIX, *op. cit.*, p. 142.

coincidence on this point is as perfect as could be wished for. Another little detail is also worth quoting. Mme Guyon says that in this phase "il n'y a plus d'amour". In the same way our mystic says "those Minds, therefore, that have been accounted worthy of Perfection no longer have either affection or love." In the highest mystical state of Stephen's there would accordingly seem to be no colouring whatsoever.

Thus I think we have made it probable that the author of the Book of Hierotheos describes this ultimate goal in terms strongly reminiscent of a certain type of mystic. As Pratt says: "The intense conviction which all the mystics share, that at times man can come into touch with God, tends to bring many to the conclusion that in this communion the human self is lost or dissolved in the divine." [91]) He cites a significative utterance of Tauler, who, referring to the human soul says: "The created abyss leads into the Uncreated Abyss, and the two abysses become a single unit, an unmixed, divine Being. The human spirit loses itself in the Spirit of God, it is plunged in the Bottomless Sea." [92])

Pratt points to the fact that there is a definite type of mysticism which Ribot has designated as "Quietist" [93]) "which certainly tends to inhibit the impulse for self-preservation and to produce a longing for the obliteration of the self." Besides Ribot this type of mysticism has been the special object of a careful study by Murisier who however generalizes too much, in so far as he thinks that his analysis covers the whole field of mysticism [94]). That this is not the case has been pointed out with much clearness by Pratt in his usual sound manner [95]).

---

91) Pratt, *op. cit.*, p. 470.

92) *ib.* p. 470 quoted from Preger, *Geschichte der deutschen Mystik* Vol. III p. 219.

93) *Revue Philos.* 1915, pp. 440-54.

94) *Les Maladies du Sentiment Religieux*, p. . . .

95) Pratt, *op. cit.*, p. 470 f.

ABBREVIATIONS

CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
KÅ — Kyrkohistorisk Årsskrift
SBWA — Sitzungsberichte d. K. Akademie, Wien, phil. hist. Kl.

Additional note concerning the notion of *tēōrīa*. That notion should be compared with that Juan de la Cruz has to say in his Obras, Toledo 1912, II, p. 534 on his experience of totality.

RELIGION ALS SPIEL

VON

A. ANTWEILER

INHALTSVERZEICHNIS

I. Einleitung 199
1. Religion 199
2. Spiel 203
3. Religion und Spiel 204
4. Durchführung 206

II. Das Spiel des Menschen vor Gott, als 206
1. Ausdruck 207
2. Anreicherung 213
3. Abwerfen 217
4. Gegenwehr 219
5. Retten 221
6. Hineinspielen 224

III. Das Spiel Gottes 228
1. mit der Welt 229
2. vor den Menschen 232

IV. Abschluß 234

I

EINLEITUNG

Um darlegen zu können, in welchem Sinne Religion als Spiel aufgefaßt werden darf und muß, ist es angemessen, zunächst einige Vorfragen zu klären.

1. *Religion*

Nicht bei jedem einzelnen Menschen und noch weniger bei jedem einzelnen Menschen zu jeder beliebigen Zeit ist es notwendig festzustellen, daß er lacht, um sagen zu dürfen, daß der Mensch ein des Lachens fähiges und bedürftiges Wesen ist. So auch ist es nicht notwendig, daß man bei jedem einzelnen Menschen, noch weniger, daß

man bei jedem einzelnen Menschen zu jeder beliebigen Zeit feststellt, er tue etwas Religiöses, um sagen zu können, daß der Mensch religiös ist. So viele sind so sehr religiös — nicht nur vor sich, sondern auch für andere —, daß man sagen darf: die Religion ist der umfassendste Ausdruck des menschlichen Lebensgefühls.

Daß Religion der umfassendste Ausdruck des menschlichen Lebensgefühls ist, mag dahin erläutert werden, daß sie der tiefste, der inhaltreichste und der aufrichtigste Ausdruck dessen ist, als was sich der Mensch empfindet.

Religion ist der tiefste Ausdruck des Menschen, indem es keine tiefere Schicht gibt, in die hinein sich der Mensch gründen könnte. Die religiöse Schicht ist die tiefste in bezug auf den Menschen, da er keinen Bereich finden kann, der für ihn und in dem er innerlicher ist als den des Gewissens, der den Maßstab darstellt, welcher für den Menschen der letzte und darum der tiefste ist. Religion ist aber auch die tiefste Schicht für den Menschen inbezug auf die Wirklichkeit, die ihn umgibt und trägt. Denn wieviele Schichten man auch übereinander — wenn man an Ebenen denkt — oder umeinander — wenn man an eine Kugel denkt — annehmen mag: eine tiefere als die zu unterst tragende — im Falle der Ebene — oder als den Mittelpunkt — im Falle der Kugel — kann man nicht denken, und das eben ist Gott: aus Ihm entströmt alles, was nicht Gott ist, und von Ihm wird alles getragen, um im Dasein zu bleiben. Tiefer hinabzusteigen, ist, auch gedanklich und probehalber, nicht möglich.

Religion ist der inhaltreichste Ausdruck des menschlichen Lebensgefühles. In dem, was der Mensch sagt oder singt, wirkt oder bewirkt, stellt er gewisse Kräfte oder Schichten seines Wesens dar, in Wort oder Satz, in Gedicht oder Gesang; in Kleidung oder Wohnung; in Gemälde oder Plastik, in Gerät oder Spielzeug, in Zweck- oder Kunstbau. Immer aber ist der Inhalt alles dessen begrenzt und bezeugt nur ein Weniges von dem, was der Mensch ist oder kann, und immer ist der Inhalt des einen Teiles deutlich gegen den eines anderen Teiles abgesetzt: ein Ruder ist etwas anderes als ein Abendgesang. In die Religion aber läßt der Mensch einfließen, was immer ihm erlebbar ist, das Mächtigste und Wuchtigste, das Zarteste und Feinste, das Innigste und Äußerste, das Froheste und Traurigste. Nichts, was ihm erlebbar ist, entzieht sich dem, seiner Religion verfügbar zu sein.

Religion ist endlich der aufrichtigste Ausdruck des menschlichen

Lebensgefühls. Von der Religion wird gesprochen, nicht von religiös getarnter Gaunerei oder Scharlatanerie, nicht von religiös aufgeputzter Ausplünderung und Herreneitelkeit. Indem der Mensch religiös ist, macht er es sich unmöglich, unehrlich zu sein. Vor Gott ist jeder, was er ist: ernst oder leichtsinnig, sündhaft oder guten Willens, ehrlich oder verlogen, oberflächlich oder gründlich. In der Religion ist der Mensch aufrichtig: ängstlich oder wagemutig, beklommen oder beschwingt, gedrückt oder zuversichtlich, zurückhaltend oder vorbehaltlos, hinterhältig oder vertrauend, guten oder bösen Willens. —

Daraus ergeben sich einige Folgerungen, als erste die, daß sich Religion als allen Schichten und Sparten des Menschlichen zugeordnet erweist. Das will sowohl dieses besagen, daß der Mensch außerstande ist, etwas von dem, was er ist, seiner Religion vorzuenthalten, als auch dieses, daß jeder nur soviel in seiner Religiosität zu erleben vermag, als ihm erlebnismöglich ist. So wie in jedem einzelnen Menschen bestimmte Schichten und innerhalb dieser Schichten wieder bestimmte Sparten besonders bemerkbar sind, so auch sind die Äußerungen der Religion diesen Schichten und Sparten besonders zugeordnet: es gibt Religionen des Ernstes und der Freude, des Lebens und des Todes, des Leibes und des Geistes und beider zusammen, des Diesseits und des Jenseits, des Menschen und des Gottes, des Seins und des Werdens, des Leidens und des Tuns.

Als zweite Folgerung erweist sich die, daß alles menschliche Bedürfnis sich in der Religion sättigt oder wenigstens zu sättigen versucht, derart, daß, wenn die Religion nicht zu sättigen vermag, dann eine Sättigung überhaupt unmöglich ist. Das Bedürfnis nach Erlebnis: daß nichts ungeweckt bleibt, was im Menschen schlummert; das Bedürfnis nach Geborgenheit: daß man nach jeder Fahrt, und sei es eine noch so weite Irrfahrt, einen Hafen findet; das Bedürfnis nach Hilfe: daß zu jedem Versagen, sei es verschuldet, sei es unverschuldet, daß zu jedem kühnen Unterfangen sich die Hand darbietet, die aufhebt und erhöht; das Bedürfnis nach Leistung: daß man nicht nur dahinlebt und nimmt, sondern annimmt und zu danken versucht, indem man das Genommene gestaltet; das Bedürfnis nach Kampf: daß man nicht den Frieden als Dahindämmern mißversteht, sondern weiß, daß jedes Lebendige nur in ständiger Spannung zu seiner Umgebung zu bestehen vermag; das Bedürfnis nach Erlösung: daß der Unmut über die eigene Unzulänglichkeit nicht aus eigener Kraft

beseitigt werden kann; das Bedürfnis nach Steigerung: daß alles Menschliche, trotz seiner Geheimnisse und Wunder, immer noch zu wenig ist für das unbändige Verlangen nach Vollkommenheit; das Bedürfnis nach Verlöschung: daß es eine Weise des Lebens geben möge, in der alles entfällt, was hindert oder beengt, und nur verbleibt, was erfüllt und erhebt, und sei es um den Preis, daß das jetzige Ich verlösche.

Wie verschlungen und umfassend Religion ist, kann man auch daraus ersehen, daß man, was bisher gesagt wurde, auch miteinander vertauschen könnte: zuerst darlegen, daß Religion allen Schichten und Sparten des Menschlichen zugeordnet ist und allen Bedürfnissen des Menschen entspricht, und dann daraus folgern, daß Religion der tiefste, inhaltreichste und aufrichtigste Ausdruck des menschlichen Lebensgefühles ist. —

Nicht notwendig ist es, aber doch förderlich mag es sein, sich um einen Begriff der Religion zu bemühen.

Das sei so versucht: Religion ist die vorbehaltlose personhafte Einfügung in das letzterreichbare Ordnungsgefüge der Wirklichkeit.

Religion setzt Wirklichkeit voraus; sonst entspricht sie nicht dem, was der Religiöse erlebt. Diese Wirklichkeit ist geordnet; sonst kann sie weder fordern noch bewältigen, was von ihr erwartet wird. Diese Ordnung, als Gefüge, muß die für den Menschen letzt-erreichbare sein; sonst genügt sie dem nicht, das Tiefste und Endgültige zu bieten. In diese Ordnung hat sich der Mensch einzufügen: sonst bliebe es in sein Belieben gestellt, wie er zu leben gedenke. Die Einfügung muß vorbehaltlos sein: sonst schränkte der Mensch seinen Gott ein und höbe dadurch die Religion auf. Die Einfügung endlich muß personhaft sein: zwar vergleichbar dem Streben des fallenden Körpers zum Schweremittelpunkt hin, aber auch nur vergleichbar; sonst wäre Religion weder eine geistige noch eine sittliche Leistung und wäre der religiöse Weg nicht, wenn man ihn verfehlt, nur einer unter beliebig vielen anderen, die zurechenbar falsch sind.

Kürzer kann man die Religion definieren als die Zuwendung des Menschen zur personhaften Weltmitte, zu Gott. Dieser Begriff, entsprechend erläutert, besagt dasselbe, wie der erste. Er unterscheidet sich von ihm dadurch, daß der erste mehr von der erfahrbaren Wirklichkeit zur unerfahrenen, von der sichtbaren zur unsichtbaren aufsteigt, während der zweite den Menschen unmittelbar als mit Gott

verbunden aufweist und erst zusätzlich die Zwischenwelt zwischen beiden oder die Umwelt um den Menschen bedeutsam sein läßt.

2. Spiel

So wie die Religion als Religion verstanden werden soll und nicht als eine der vielen Verfälschungen, die sich als Religion ausgeben, so auch soll Spiel als Spiel verstanden werden. Nicht also ist gemeint, was als Zeitverschwendungs-, Geldentlockungs- und Geistbestäubungsindustrie sich dadurch zu tarnen versucht, daß es sich als Spiel bezeichnet.

Auch das Spiel ist Ausdruck des Menschen, und wie vielfältig, läßt sich daran ersehen, wie reich und fein gegliedert der Bereich des Spieles ist. Seine Vielfalt ist an der Vielfalt der Benennungen leicht ablesbar.

Bezieht man das Spiel auf die Personen, so spricht man von Kinder-, Jugend- und Erwachsenenspielen; die Kinderspiele sind wieder solche der Jungen oder Mädchen, die Erwachsenenspiele solche der Männer oder Frauen. Oft auch ist von Spielen der Säuglinge und Greise die Rede.

Achtet man auf die Kräfte, mittels deren gespielt wird, so gibt es Muskel-, Sinnen-, Gefühlsspiele ebenso wie Gedanken- und Verstandes-, Traum- und Phantasiespiele.

Hält man sich an die Werkzeuge, deren sich die Spielenden bedienen, so gibt es Würfel-, Brett- (Mühle-, Dame-, Schach-), Kegel-, Karten-, Puppen- und Schattenspiele, Finger- und Mienenspiele.

Dienen die Instrumente der Musik, so kennt man Flöten- (in ihren vielerlei Abarten), Geigen- (ebenfalls in vielen Arten), Harfen-, Klavier- (mehrfacher Bauart), Orgel-, Trommel-, Trompeten-, Orchesterspiele.

Dem Inhalt nach lassen sich unterscheiden Lust- (Fastnachts-, Satyr-), Trauer- (Passions-), Sing-, Krippen-, allgemein: Schauspiele.

Der Schätzung nach kennt man Übungs-, Freundschafts-, Meisterschafts-, Wett-, Kampfspiele, diese letzteren bis hin zu ihrer zerstörerischen Form des Krieges.

So sehr jedes Spiel schon ein Fest ist, so spricht man doch bei besonderen Anlässen von Festspielen: bei Geburt, Hochzeit und Tod, bei Krönung und Erinnerung, ob diese nun einmalig oder in bestimmten Abständen wiederkehrend sei.

Wenn man sich auch beim Spiel darum bemüht, es begrifflich zu fassen, so ist es zu wenig zu sagen, Spiel sei Bewegung im Gewande

jugendlicher Freude. Dann denkt man zu sehr daran, daß nur der junge Mensch spiele, und zu sehr daran, daß er aus Freude spiele, mit Scherzen und Lachen, und wohl auch zu sehr daran, daß Spiel etwas ist, das nur nebenher zählt und nicht eigentlich das Leben ausmacht.

Spiel ist vielmehr die Betätigung der jeweiligen Gemütslage, unabhängig vom wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Nutzen, aber in schöner Form. Die Gemütslage soll das einheitliche Empfinden alles dessen bezeichnen, wovon sich der einzelne jeweils erfüllt erlebt, ob mehr vom Körper oder Geist, vom Wachen oder Träumen, vom Zusehen oder Handeln, vom Allein- oder Verbundensein, von der Natur oder Übernatur her. Diese Gemütslage drängt danach, sich zu äußern, und wenn eben nichts weiteres geschehen soll, als sie zu äußern, und zwar in schöner Form, die das Erlebte geläutert und eindeutig darstellt, dann spricht man vom Spiel.

Soll das Darstellen der Gemütsart gelingen, dann muß das Erlebte lauter und eindeutig sein, wie man auch umgekehrt dadurch zu einer lauteren und eindeutigen Schicht und Art des Erlebens zu gelangen versucht, daß man sich mit Hilfe der zugehörigen Ausdrucksformen in dieses Erleben hineinspielt. Das man sich auch in unechter, geradezu verlogener Form in etwas hineinspielen kann, wobei dann das Hineinspielen als abwertig und verwerflich gemeint ist, gerade das erweist, daß Spiel echt sein muß.

3. *Religion und Spiel*

Wenn von Religion als Spiel gesprochen werden soll, so könnte das dahin verstanden werden, daß damit Religion hinreichend gekennzeichnet sei. Dem aber ist nicht so. Religion kann verstanden und beschrieben werden etwa als Weltgefühl oder als Wertbereich oder auch, indirekt, als Denksystem oder Lebensanweisung. Von all dem sei aber jetzt nicht gesprochen, sondern nur davon, daß sie auch, und zwar zureichend, als Spiel erlebt und beschrieben werden kann.

Das liegt daran, daß Religion und Spiel nahe verwandt sind nach Ausdruck, Eigenart und Gefährdung.

Dem Ausdruck nach sind Religion und Spiel einander nahe, sofern beide ernst und feierlich sind. Wo immer jemand religiös ist und wo immer jemand spielt, ist er mit Ernst dabei. Das will nicht besagen, daß verbissene Mienen, verkrampfte Muskeln und unfrohe Augen dazugehören, sondern, daß Religion und Spiel wichtig sind, daß sie keine Ab-

lenkung zulassen, daß sie gerade jetzt notwendig oder mindestens sinnvoll sind, so wie sie vollzogen werden. Religion und Spiel sind auch immer feierlich: jedesmal ist es ein Fest, und einer der ärgsten Vorwürfe gegen beide ist es, daß die Feierlichkeit gestört wurde oder verlorenging oder überhaupt nicht ernstlich gemeint war, etwa durch Unverständige oder Mangel an Dabeisein oder aus Geschäftstüchtigkeit oder Eitelkeit. —

Der Eigenart nach gehören Religion und Spiel zusammen, weil sie absichtslos, vital belangvoll und ohne Nutzwert sind.

Beide sind absichtslos. Man ist religiös, weil man eben religiös ist. Ob es geboten ist oder erwartet oder gefordert wird, ist belanglos und wird, wenn es geschieht, als störend oder eingreifend oder herabsetzend empfunden. Religiös zu sein, ist etwas, was dem Menschen zusteht, ohne es fordern zu müssen, sondern ihm zugeboren ist. Das Gleiche gilt vom Spiel.

Beide sind vital belangvoll. Beide bedeuten etwas. Man ist nicht religiös und man spielt nicht, etwa um Langeweile zu vertreiben oder weil man es, neben anderen, auch kann.. Man ist vielmehr religiös und man spielt, weil sich darin das Leben empfindet und darbietet. Jedesmal wird man reicher, sei es klarer, sei es tiefer, sei es umfassender, sei es kräftiger, sei es selbstloser, sei es beherrschter. Religion und Spiel tut man nicht nebenbei. Im Gegenteil: alles andere ist, gegen Religion und Spiel, nur nebenbei getan. Beides braucht man zum Leben, und wo eines, oder gar beides, fehlt, ist dem Leben das Herz aus dem Leibe geschnitten.

Religion und Spiel sind ohne Nutzwert. Es gibt sie nicht dazu, daß man mit ihrer Hilfe Geld verdiene oder Ansehen gewinne. Wenn sie auf wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Nutzen aus sind, ist ihr Wert vermarktet, ihre Kraft vergeudet und ihr Zauber zerstört. Eher gilt das Gegenteil: auch gegen den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Nutzen ist man religiös und spielt man, und manchmal ist gerade dieses sich selbst in dieser Hinsicht zu schädigen, ein Kennzeichen dafür, daß das, was man tut, echt ist. Ob in diesem Sinne jemand zu Opfern bereit ist, dafür ist der Sinn auch bei denjenigen sehr fein entwickelt, die dazu nicht geneigt sind oder sogar sich dagegen stellen. —

Auch darin gehören Religion und Spiel zueinander, daß beide gefährdet sind. Beiden stößt est leicht zu, daß sie zu unverbindlichem

Getue entarten, vielleicht, um einen Mangel zu verdecken, vielleicht, um eine Absicht zu tarnen, sei der Mangel ein solcher an Leben oder an Lauterkeit, sei die Absicht aus auf Eitelkeit oder Ausplünderung. Gerade vom Spiel her ist der Ausdruck Spielerei genommen, und gerade von der Religion erträgt man es am wenigsten, daß sie zur Spielerei entarte. In beiden Fällen ist Spielerei am ärgsten und verwerflichsten, wenn sie unverbindlich ist, ohne Grund im Einzelnen, ohne Wert für seine Auffassung, ohne Folgerung in seinem Leben. Dennoch ist diese Spielerei noch am ehesten erträglich, eben weil sie unverbindlich ist, in jederlei Hinsicht.

Wird aber die Spielerei unverbindlich auch in dem Sinne, daß, wer sie betreibt, unbeteiligt ist, aber die anderen, die einbezogen werden, sich als Beteiligte verpflichtet betrachten sollen, dann ist es begreiflich, daß sich dagegen der Hohn derer, die es einsehen, der Unwille derer, die mißbraucht werden sollen, und die Gegenwehr derer wendet, die es ernst meinen.

4. *Durchführung*

Die Religion könnte man als Spiel darstellen, indem man entweder zeigte, daß die Eigentümlichkeiten der Religion im Spiel zu finden sind, oder zeigte, daß, was dem Spiel zukommt, auch der Religion eigen ist.

Das aber geschehe nicht. Denn, was bisher dargelegt wurde, reicht hin, um dem zu genügen. Aber gerade das ist ja nicht beabsichtigt, Religion und Spiel als zwei Bereiche zu betrachten, die eng verknüpft sind, sondern das, Religion als Spiel deutlich zu machen, also zu zeigen, wie vieles an der Religion Spiel ist.

Religion ist das Verhältnis, das zwischen Gott und Mensch besteht und deswegen einzigartig ist. Will man nun zeigen, inwiefern Religion Spiel ist, so liegt es nahe zuzusehen, in welcher Weise das, was Gott und Mensch tun, als Spiel aufgefaßt und beschrieben werden kann.

II

Das Spiel des Menschen vor Gott

Mancherlei Sinn hat es, daß der Mensch vor Gott spielt, in diesem Betracht also aus mancherlei Antrieb und Absicht: um auszudrücken,

was er erlebt und ist; um Leben anzureichern; um das Gegenwärtige abzuwerfen; um sich gegen das Vernünftige zu wehren; um das Leben zu retten und um sich in Gott hinaufzuheben.

1. *Spiel als Ausdruck*

Daß der Mensch imstande ist, sich auszudrücken, liegt daran, daß er — ohne es begründen zu können — ein Innen und ein Außen kennt, bestrebt, das Äußere in sich hineinzunehmen und das Innere nach außen hin kundzutun.

Was der Mensch ausdrückt, kann er bemessen, je nach der Zeit, zu der es geschieht, und je nach denen, vor denen es geschieht, sei es aus Scheu, sei es aus Absicht. Vor Gott aber drückt er sich vorbehaltlos aus, seine Anbetung, seine Freuden und Leiden, sein Gestalten und Amten.

Anbeten heißt, ergriffen zu sein, davon, daß es einen Gott gibt, daß man vor diesem Gott stehen darf und daß man darum weiß, vor diesem Gott zu stehen. Dieses Anbeten gibt sich immer kund, mag es noch so tief im Innern sich vollziehen. Daran wenigstens ist es kenntlich, daß man innehält, daß man schweigt, daß man sich nicht bewegt, daß man die Augen schließt und nach innen blickt. Solcher Ausdruck aber ist verhältnismäßig selten und bedarf hoher Zucht. Weit eher ist es so, daß die Ergriffenheit sich in Bewegung löst, deren allgemeines Kennzeichen der Rhythmus ist. Rhythmisch ist für den Menschen ein Vorgang dann, wenn er innerhalb zuträglicher Grenzen periodisch und außerdem affektgeladen ist, und zwar deswegen, weil er vital belangvoll ist. Das aber ist jedes Erleben, das sich auf Gott bezieht: nur von Gott her und auf Ihn hin kann der Mensch lebendig sein.

Rhythmisch ist der Tanz, in dem der Mensch spielerisch über seinen ganzen Körper verfügt, in weiträumigen Bewegungen oder verhaltenen Regungen. Wo immer Religion gemeinschaftlich erlebt wird, ist der Tanz eine der urtümlichsten Weisen, sie auszudrücken, und selbst in einer so gemessenen Form, wie es der Katholizismus ist, gibt es den Tanz nicht nur als Rest aus früher Zeit — etwa in Sevilla —, sondern wird er heute wieder gepflegt, ebenso in den Klöstern Afrikas wie — noch zaghaft — auch in einem Kloster Deutschlands. Im Tanz erlebt der Mensch sich ganz, indem er sich ganz vergißt, und er vergißt sich am ehesten und wahrsten dadurch, daß er sich in Gott hinein verliert.

Eine gemäßigte Form des Tanzes ist der Reigen, ein Tanz in der Gemeinschaft, abgestimmt auf das, was an Bewegung in Rücksicht auf den anderen zumutbar ist, und deswegen nur möglich, wo er bewußt und übersichtlich gestaltet wird. Gerade das mag der Grund dafür sein, daß besonders von den Engeln gesagt wird, ihre Weise der Bewegung sei der Reigen.

Wiederum gemäßigter als der Reigen ist der Umzug, die Prozession, wenn sie in rhythmischer Bewegung geschieht, mit bestimmten Anzahlen und Arten von Schritten, wie etwa die Springprozession in Echternach.

Eine gedämpfte Form der rhythmischen Bewegung ist das rhythmische Sprechen, überall da gegenwärtig, wo gleiche oder wenig sich ändernde Gebete über längere Zeit hin wiederholt werden, von einem einzelnen, wie von Gemeinschaften, einchörig oder mehrchörig. Rosenkranzgebete sind weit verbreitet, vom Hochland Tibets her über den Vorderen Orient herüber bis überall da hin, wohin von Europa aus der katholische Glaube verbreitet wurde. Das Om mani padme hum, der lamaistische Text der Gebetsmühlen, zeigt eindrucksvoll, wie sehr man der rhythmischen Wiederholung heiliger Texte vertraut und wie sehr man ihrer bedarf, um dem Gott zu sagen, was man empfindet. —

Seine Freude drückt der Religiöse aus, indem er sie vor Gott trägt und dadurch erst ihrer froh wird und es rechtfertigen kann, froh zu sein. Freude drückt er aus durch Tanz, Musik, Farbe und Licht.

Die Tänze Davids vor der Bundeslade sind nur ein einzelner Beleg von vielen dafür, daß Freude die Glieder löst und den Körper zum willigen Werkzeug des Erlebens macht.

Der Gesang, die rhythmische Betätigung der Stimme, reicht oft, ja meistens, nicht aus, um die Freude zu bekunden. Man bedient sich der Instrumente, um die Stimme zu verstärken, um ihrer mehrere gleichzeitig zu haben, um andere Klänge hervorzubringen, als wozu die menschliche Stimme fähig ist. Der Klang bringt den Menschen in seinem Tiefsten zum Schwingen, und Musik ist so spontan eine Bekundung des Menschen, daß man sogar von der Musik oder Harmonie der Gedanken und des Weltalls spricht. Für viele Jenseitsvorstellungen bedeutet Musik den Inbegriff und das Hochgefühl der Wohlordnung, und ist ihre Abwesenheit ein Maß und Ausdruck der Strafe und Verwerfung. Was an Macht und an Zartheit, an Gläubigkeit und Verzweiflung, an Geborgenheit und Verlassenheit empfunden werden kann, ist

durch Musik hörbar und mitteilbar geworden, und in vielen Formen des Gottesdienstes ist Schweigen der Musik Zeichen für Trauer und Tod. Das Erlesenste und Reichste, wessen die Tonkunst fähig ist, lebt, das kann man ohne Übertreibung sagen, in der religiösen Musik, die von der unsagbaren Majestät des Ewigen ebenso erfüllt ist wie mit adeliger Zierlichkeit geschmückt.

Der Musik zugeordnet ist die Harmonie der Farben. Stift und Pinsel schmücken Wände und Gefäße und Gewänder. Was an Vielfalt der Formen, an Leuchtkraft der Farben nur irgend ausgedacht und hergestellt werden kann, ist in den Kultstätten verwirklicht und zusammengetragen, aufbewahrt für solche, denen es Unvorstellbares sichtbar macht, und für solche, denen daran eine fremde Welt wirklich wird. Nicht zuletzt ist es die Symbolkraft der Farbe, welche die kultischen Geräte und besonders die kultischen Gewänder bedeutungsschwer macht und mit einem Reichtum erfüllt, für den die vielerlei Abstufungen der einzelnen Farben und ihre ausgewogene Vermischung nur ein schwacher Ausdruck ist, aber doch wertvoll genug, um immer Neues zu erfinden, zu erproben und auszuwerten. Die Pracht eines Gottesdienstes ist oft zum größten Teil durch die Pracht der Gewänder bestimmt, wozu oft auch dieses beiträgt, daß die köstlichen Farben an kostbaren Stoffen haften, an edlen Metallen, edlen Steinen, edlen Geweben und Fasern.

Farbe ist, jeweils anders, Teil des Lichtes. Unabhängig vom Farbton ist auch das Licht, als Glanz, ein Mittel, um die Freude zu bekunden. Wo immer ein Fest gefeiert wird, braucht man das Licht, und wo es fehlt, sucht man es herbeizulocken, etwa an den vielerlei Sonnwendfesten. Stätten des Lichtes, besonders Gipfel, sind Stätten der Anbetung und der Freude in Gott. Wo die Natur es bietet, nimmt man es freudig an. Wo es fehlt, bringt man es hin. Kerzenglanz und Fackelschein gehören, je nach ihrer Zeit, zum Gotte 'ienst, und man braucht nur zu besonderen Festen den Kerzenschmuck der Kirchen und Altäre zu betrachten, um sich deutlich zu machen, wieviel daran liegt, durch das Licht die Innigkeit und Wertschätzung zu bekunden. Auch unabhängig vom künstlichen Licht sind die Gotteshäuser Meisterwerke darin, das natürliche Licht des Tages einzufangen, zu dämpfen, zu brechen, zu steigern, zu sammeln, zu verteilen: durch Anzahl und Art der Fenster, durch Verteilung der Mauern, Pfeiler, Säulen, durch Färben des Glases und Tönen des Mauerwerkes.

Hell und froh, weiß und heilig sind fast einander gleichwertig, und es ist eine der eindrucksvollsten Aussagen über das Geheimnis Gottes, daß er in unzugänglichem Lichte wohnt (1 Tim 6 16). Das Licht nicht nur als Bild und Ort, sondern als Wesen Gottes zu verstehen, ist weit verbreitete religiöse Auffassung, und nicht nur in unbeholfenen Formen der Religion. —

Der Freude zugeordnet ist das Leid. So wie jene trägt der Mensch auch dieses vor Gott.

Im Leid verspürt der Mensch, daß die Lebenskräfte sich mindern, ob wirklich oder vermeintlich. Dagegen wehrt er sich, und derjenige, vor dem er das Recht hat, das zu sagen, ja der die Pflicht hat, ihn anzuhören, ist Gott, wenn nicht schon deswegen, weil er helfen kann und soll, so doch wenigstens deswegen, weil der den Menschen versteht, der sein Innerstes bedroht erlebt.

Mehr als die Freude veranlaßt das Leid den Menschen, in sich zu gehen, sich zurückzuziehen und schweigsam oder stumm zu werden. Das aber ist nicht immer so. Oft durchbricht der Schmerz die Hülle der Empfindungslosigkeit und Reglosigkeit, und Klage, Zerreißen des Gewandes und freiwillige Verstümmelung bekunden, wie sich der Mensch getroffen fühlt.

Dessen freilich ist nicht jeder gleichmäßig fähig, sei es, weil er nicht sein Inneres preisgeben will, sei es, weil er des Ausdruckes nicht mächtig ist, sei es, weil, was von ihm erwartet wird, er nicht zu bieten vermag. Dann spielt er den Schmerz und empfindet es als wohltuend, daß es überlieferte Formen gibt, in denen er das tun kann, und daß es andere gibt, die es für ihn tun. Das aber ist gemeint und wird erstrebt: den Schmerz, die Schädigung und Minderung des Lebens, vor Gott hinzutragen und Ihm deutlich zu machen, daß Er den Glauben der Seinigen überfordert oder daß Er wenigstens dem Glauben der Seinigen helfen möge. Besonders stark wird das dadurch ausgedrückt, daß man die Gewänder zerreißt oder den Leib verwundet: ein Spiel mit dem Leben, wie man von Gott glaubt, daß Er es tue.

Die Empfindungen der Ehrfurcht in der Anbetung, der Lebensfülle in der Freude, der Lebensminderung in dem Leid formen sich sehr früh und stark zum Gestalten. Können, als fähig sein zu etwas, wird in der Kunst zum Spiel mit dem Stoff, mit den eigenen Kräften, mit den Wünschen und Träumen.

Von den Stoffen wählt man am liebsten diejenigen, die dauerhaft

sind, hartes Holz, Gestein, Metall, oder diejenigen, die selten sind, edle Steine und Metalle, oder diejenigen, die besonders ausdruckfähig sind, Vogelfedern, Tiergebeine, leuchtende Fasern.

An ihnen erprobt man, was die Arme und Hände vermögen, verstärkt und verfeinert durch Werkzeuge, von einzelnen oder Gruppen angewandt, und man muß sich wundern, wie findig die Menschen jederzeit gewesen sind, solche Werkzeuge zu entdecken oder herzustellen. Oft genug weiß man nicht, ob zu einer Arbeit ein Werkzeug gesucht oder ein Gegenstand als Werkzeug erkannt wurde, das zu einer Arbeit anregte.

Stoff und Werkzeug machen es möglich, zu gestalten, wovon man meint oder wünscht oder träumt, es herstellen zu können. Punkte und Linien, verteilt, verschlungen, miteinander abwechselnd und gegeneinander angeordnet, ergeben eine geradezu unerschöpflich Fülle von Zeichnungen, die man aufmalt oder einritzt oder erhaben herausholt, aus Freude am Können und an der Form und an der Farbe. Die erlesensten Gebilde, großartig in ihrer Einfachheit und packend in ihrer einheitlichen Gestalt, gehören den Göttern oder dem Gott.

Noch ehe die Menschen in dauerhaften und angemessenen Wohnungen lebten, waren die Tempel die schönsten Wohnungen für die Gottheit, und viele technischen Neuerungen wurden zum ersten Mal an Tempeln erprobt. Massen, die für Menschenarme ungeheuerlich sind, wurden bewegt und geordnet, nebeneinander und übereinander, und härtestes Gestein wurde in geduldiger Kleinarbeit zu Formen gestaltet, in denen sich die Ehrfurcht vor dem Unbekannten und die Liebe zum Ewigen ausspricht.

Ob es Geräte sind oder Gewänder oder Bauten; ob Gebrauchsgegenstände oder Schmuckgegenstände — immer sind die religiösen Gegenstände die ersten und die kostbarsten, und die Geschichte der menschlichen Künste und Kunst ist die Geschichte des menschlichen Verlangens danach, das, was man kann, dem Gott zu geben, von dem es stammt. So sehr ist dieses Bedürfnis natürlich und sein Ausdruck notwendig, daß man es eigens beschließen muß, auf die Kunst zu verzichten, und daß selbst kunstlose Formen des Gottesdienstes nicht des Gesetzes von Gleichmaß und Würde entraten können. —

Empfinden, wie immer es sich ausdrücke, und Gestalten, wie immer es sich forme, ist an den einzelnen gebunden. Sobald deren mehrere zusammenkommen, erkennen und betätigen sie dieses, daß sie ver-

schieden sind. Davon ist ein früher und dauernder Ausdruck das Amt.

Wer amtet, lebt nicht für sich, sondern vor den anderen und für die anderen. Er hat nicht zu sein, was er ist, sondern er muß sein, was er sein soll. So lange eigene Fähigkeit und Erfordernis des Amtes nahe beieinander liegen, ist es leicht. Sobald aber beides sich voneinander entfernt, beginnt es schwer zu sein, einem Amt zu genügen.

Schon im ersten Fall ist es unwichtig, dieser einzelne zu sein; wichtig ist nur, daß dem Amt Genüge geschehe, und da setzt das Spiel ein: man muß sich so verhalten, wie es gefordert oder erwartet wird. Im zweiten Fall, wo Neigung und Pflicht auseinanderklaffen, ist es deutlicher wahrnehmbar, der Sache nach aber nicht anders.

Ein Amt zu beanspruchen oder einem Amt entsprechen zu sollen, wird allezeit als etwas empfunden, was nicht mehr Sache des einzelnen ist zu fordern oder zu betätigen. Nicht der Mensch bewirkt, daß es ein Amt gibt, vielmehr ist es von Gott her so eingerichtet. Alle Ämter sind von Gottes Gnaden, und die menschlichsten unter allen Ämtern, das der Eltern, des Königs, des Priesters, sind bis in hoch technisierte Zeiten immer noch mit der Würde des Nichtrechenbaren umgeben und leben, wenn oft genug auch unausgesprochen, von dem unausrottbaren Bewußtsein, daß es nicht des Menschen ist, Ämter einzusetzen und die Amtsführung zu beurteilen. Daß man in Demokratien so großzügig ist, Fehler der Regierenden nachzusehen, ist ein sehr eindrucksvoller, wenn auch sehr indirekter Beweis dafür, daß es nicht des Menschen ist, anderen über Menschen Macht zu verleihen. Selbst denen, für die Gott nur etwas ist, worüber man lacht, liegt viel daran, die anderen glauben zu machen, ihre Macht käme von Gott, besonders deswegen, um die Macht unantastbar zu machen und die schlimmen Schliche vergessen zu machen, mit deren Hilfe sie mächtig wurden.

In diesem Sinne wird jedes Amt gespielt: als der Versuch, etwas zu sein, was man zu sein wünscht oder zu sein gehalten ist. Insbesondere spielt der religiöse Amtsträger — aber nicht nur er — die Gegenwart seines Gottes, und nur von daher ist verständlich, daß er mit soviel Autorität auftreten kann, wie es überall da geschieht, wo ein religiöses Amt ernst genommen wird — vom Amtsträger und seinen Gefolgsleuten. Dem entspricht es, daß überall da, wo das nicht mehr geschieht, der Mißbrauch des Amtes zum Zynismus, zur Selbstzersetzung und Auflösung führt. Die Geschichte von Hierokratien und Königsgeschlechtern beweist es hinlänglich.

2. Spiel als Anreicherung

Den Menschen kennzeichnet es, daß es ihm nicht genügt, das, was er an Leben hat, zu erfahren und auszudrücken, daß er vielmehr danach strebt, sein Leben anzureichern.

Das tut er dadurch, daß er sich bemüht, immer mehr von der ihn umgebenden Natur in sich hineinzuziehen. Da er diese Natur als übermenschlich empfindet, vor allem als mächtiger, als er selbst ist, liegt es nahe, in der Natur göttliche Kräfte aufzuspüren, ja sogar die geheimnisvollen Kräfte als göttliche Mächte und Personen aufzufassen und darzustellen. Das tut er mit Blitz und Donner, mit Erdbeben und Vulkan, mit Steinen und Pflanzen, besonders aber mit Tieren.

Die Tiere erlebt er als urwüchsig, eigensinnig, lauter, zielsicher und „vernünftig". Das erklärt er sich nicht nur dadurch, daß er sie Göttern zuordnet und sie ihnen geheiligt sein läßt, sondern oft auch dadurch, daß er in ihnen Götter gegenwärtig sein läßt oder sogar sie mit Göttern personhaft verbindet. Weit verbreitet ist es, Götter in Tiergestalt oder in Menschengestalt mit Tierköpfen darzustellen. Für das erste sei verwiesen auf das goldene Kalb, für das zweite auf die tiergesichtigen Menschengestalten der ägyptischen Götter.

Was an Göttlichem im Tier ist, sei es als Person, sei es als Kraft, versucht der Mensch sich anzueignen, indem er dieses Tier spielt. Das geschieht bei den besonderen Gelegenheiten, bei denen ihm deutlich bewußt wird, wie abhängig und hilfsbedürftig er ist: bei Männerweihe und Hochzeit, bei Saat und Ernte, bei Hungers- oder Wassernot. In Australien werden bei der Männerweihe Tiertänze aufgeführt; die Luperkalien in Rom sind ursprünglich Erntetänze; die Schamanen in Nordasien spielen Vogel, Renntier, Bär, Wolf und Pferd. Gerade dem Pferd wird besondere Kraft zugeschrieben, den Menschen zu den Göttern, in den Himmel zu erheben: die Sonnenrosse des Apollo, die feurigen Rosse des Elias, sogar noch der geflügelte Pegasus der Dichter bezeugen es hinlänglich.

Oft nimmt der Tiertanz den Charakter des Analogiezaubers an: die Fischtänze der Südseeinsulaner sollen reichen Fischfang, die Känguruhtänze der Australschwarzen gute Beute, die Büffeltänze der Indianer erfolgreiche Jagd bewirken.

Sogar die Verehrung der Gottheit erforderte oft die Umwandlung des Menschen in ein Tier, um ihr nahen zu dürfen. Die Priesterinnen der Demeter tanzten als Bienen, die Tänzerinnen der Artemis als

Bärinnen. Demeter selbst wird als Stute, Poseidon als Hengst dargestellt, Dionysos als Stier, und bekannt genug sind die vielen Sagen, in denen Zeus Tiergestalt annimmt. Die erlesensten Darstellungen von Tieren sind diejenigen, in denen Götter dargestellt werden und die Tiere erfüllt erscheinen mit der unverstehbaren Lebenskraft und Lebenssicherheit, mit dem anziehenden und grausigen Zauber der Schönheit, mit der gelassenen Selbstverständlichkeit, unsterblich zu sein, aus einem Ursprung heraus, den keiner aufzudecken vermag. —

Um den Tanz der Tiere echter zu gestalten, bedient man sich oft ihrer Federn oder Felle, ihrer Zähne oder Hörner oder auch des Schädels. Man will den Menschen aus seinem Lebensbereich herausnehmen und in den des Tieres hinübergeben, um der im Tiere waltenden Kräfte teilhaft zu werden. Wenn man solche Hilfsmittel von den Tieren selbst her nicht zur Hand hat, bildet man sie nach, als Masken. Wenn man das aber tut, ist man nicht mehr gehalten, sich an die vorkommenden Formen zu binden; dann kann man beliebig gestalten.

Das aber gehört dann aber in den Bereich des Kultes. So sehr er zunächst nur Ausdruck des Erlebens ist, so sehr bleibt er nicht dabei. Der Kult will vielmehr den Menschen mit Gott verbinden, sei es, daß der Gott in den Menschen eingeht, sei es, daß der Mensch sich zu Gott erhebt oder zu ihm erhoben wird. Um das auszudrücken, vielleicht auch, um es zu bewirken, bedient sich der Mensch solcher Kleider und Schmuckmittel, die er im täglichen Leben nicht benutzt. Er will deutlich machen, daß er nicht mehr der Mensch ist, den jeder kennt, sondern ein Mensch, der in einer anderen Welt lebt und nur zufällig oder schicksalhaft sich unter den anderen Menschen aufhält. Er will dartun, daß er im Grunde ein anderer ist, gotterfüllt, wenigstens in der Weise, daß er mehr kann oder weiß als andere, als er selbst zu anderer Zeit. Unerschöpflich ist die Phantasie, Kultgewänder auszudenken, und selbst in den gemäßigten Formen des Klosterlebens ist es selbstverständlich, eine eigene Kleidung zu haben, die nicht nur den Klosterinsassen gegen die Weltleute abhebt, sondern auch die Angehörigen verschiedener Klöster voneinander unterscheidet.

Dem, daß der Kult den Menschen aus seiner mittleren Lage heraushebt, entspricht es, daß dieser Ausnahmezustand in sein Gegenteil umschlägt: aus dem Feierlichen wird das Unfeierliche, aus dem Übermenschlichen das Untermenschliche, aus dem Erhabenen das Lächerliche. Aus dem ernsten Tanz der Tiere wird der burleske, aus der

Kultgewandung die Fastnachtsgewandung. Nicht selten kommt es vor, daß die Kultkleidung und Kulthandlung nur um des Gespöttes, des Gelächters willen nachgeahmt wird, wodurch der Umschlag von der einen zur anderen Seite hin am deutlichsten wird.

Sich zu maskieren, ist ein Urbedürfnis des Menschen. Das entspringt dem, daß der Mensch, wie immer er ist, sich beengt fühlt, wenigstens zeitweise; daß er einmal anders sein möchte, weniger als Mensch, um nicht denken, planen, verantworten zu müssen, mehr als ein Mensch, um nicht immer gehorchen und sich einfügen zu müssen. Das eine wie das andere wird mindestens als Entlastung, meist auch, schon der Entlastung wegen, als Bereicherung empfunden. Wie nahe Fastnacht und Kult beieinander sind, ersieht man daraus am ehesten, daß religiöse Hochfeste unmittelbar benachbart solchen Mummenschanz haben, etwa das Osterfest die Fastnachtszeit, in der, was an Lebensfülle im religiösen Bereich zu anspruchsvoll und anstrengend ist, im profanen Bereich ausgekostet werden soll, bis hin zur physischen Erschöpfung, deren spürbares Maß die geldliche Erschöpfung ist. —

Dem, daß der Mensch sich anreichern will, dient oft auch das Naturerlebnis, und zwar dadurch, daß man sich in die Natur hineinspielt, um ihrer Kräfte inne- und teilhaft zu werden.

Vor allem der Tanz, dessen Bedeutung für das Spiel als Ausdruck des Erlebens schon dargestellt wurde, dient dazu. Er soll schädliche Mächte abwehren; er soll den Tänzer stärken, besonders mit göttlicher Kraft erfüllen; er soll den Menschen fähig machen, die Gottheit zu erfreuen. Der Rhythmus vor allem ist es, der die tiefen Naturkräfte, die geheimen Gottesmächte verspüren läßt, der für die Einheit alles Lebendigen und die Verbindung mit der Allheit empfänglich macht. Der Tanz ist um so wirksamer, je mehr der Rhythmus durch Musik auch hörbar gemacht wird, durch Gesang oder Instrumente.

Eine gemäßigtere Form des Tanzes ist der Umzug, die Prozession. Das gemäßigte, feierliche Schreiten, die festgelegte Reihenfolge oder die freigegebene Unordnung bekunden, daß etwas Besonderes geschieht. Man will das Gebiet umschreiten, das man beansprucht, das man als von den Göttern gegeben erweisen und als von den Göttern geschützt sichtbar machen will, die oft bei solchen Umzügen in Bild oder Sinnbild mitgeführt werden, geschmückt mit all dem, was das Anliegen des Umzuges erkennbar macht, und mit dem, wodurch man sich die Gottheit geneigt machen will. Man erbittet — oder will erzwingen —

Gedeih der Saaten, Fruchtbarkeit in Stall und Kamp, Wohlstand im Hause und Gesundheit bei Herr und Knecht.

Eine Sonderform der Prozession sind die Rausch- und Raubzüge. Die Mänaden des Dionysos machen deutlich, wie sehr die Menschen den Urgewalten verfallen, die ihnen im Tier den Gott zugänglich machen sollen, bis hin zum Zerreißen des lebenden Tieres und Verschlingen seines dampfenden Fleisches. Auch in der frohgemuten Zuversicht beruflicher Räuber an Pässen und Meerengen, in Ebenen und Gebirgen lebt etwas von dem Glauben, daß die Götter dem Menschen zubringen, was er an Nahrung und Kleidung, an Schmuck und Waffen gebraucht, um so leben zu können, wie er es für notwendig und selbstverständlich hält. Gemilderte Formen davon haben sich in den Heische-Umgängen erhalten, die an gewissen Festen, etwa des heiligen Martin, mancherorts noch üblich sind. Die Heischenden halten es für ihr gutes Recht, etwas Gutes zu erwarten und zu fordern, und für ihre Pflicht, diejenigen zu schmähen und mit zeitlichen und ewigen Strafen zu bedrohen, die ihnen nicht genügend viel gegeben haben. Daß Eroberer sich auf göttliches Recht berufen, ist hinlänglich bekannt, und daß die Eroberten ihr Schicksal als göttliche Heimsuchung empfinden, bestätigt den Anspruch der Eroberer. —

Dieses, daß der Mensch versucht, seine menschliche Lage zu übersteigen, wird geradezu durch das Wort bezeichnet, mit dessen Hilfe ein Zustand beschrieben wird, der den Menschen dadurch vergöttlicht, daß er ihn entmenschlicht: die Ekstase. Die Not der Individualität, der Zwang der Zeitgebundenheit, die Qual der Raumgrenzen, die Ohnmacht, alles das zugleich zu sein, was man ist: alles das entlädt sich in dem Bestreben, herauszutreten und in der Fülle, in der Zeitlosigkeit, in der Gottheit zu sein.

Viele Mittel gibt es, sich in die Ekstase hineinzusteigern: den Tanz, die Enthaltsamkeit von Trank, Speise, Wort, Bewegung, die Rauschmittel, seien es Getränke oder Drogen, Musik oder Vision.. Die Ekstase hat Vorformen in dem Hingegebensein an eine Sache, in der Vergeßlichkeit gegen Raum und Zeit. Aber sie hat ihre Eigenart erst in dem Überwinden des Menschlichen, das nur auf kurze Zeit hin möglich ist und den Menschen so sehr erschöpft, daß er nur mühsam wieder zu dem zurückfinden kann, was er eigentlich im Alltag ist, obwohl er überzeugt ist, sein Eigentliches nur in der Ekstase zu besitzen und es beklagt, nicht immer in ihr leben zu können.

Mit geheimer Scheu werden die Ekstatiker betrachtet, und man sieht ihnen manches nach, was gemeinhin als verwerflich und sträflich gilt. Die Ekstatiker sind Lieblinge der Gottheit, und über die darf man nicht richten, geschweige denn mit ihr rechten. Das gilt um so mehr, wenn der Ekstatiker eine Himmel- oder Höllenfahrt gemacht und Dinge gesehen und Zustände erlebt hat, die dem Menschen verschlossen sind, der nur die Erde kennt.

3. *Spiel als Abwerfen*

Daß der Mensch versucht, sich in Gott hineinzuspielen, wird oft dadurch veranlaßt, daß er sich beengt fühlt. Er versucht, das Gegenwärtige abzuwerfen, weil er es als beengend, als arm und als Strafe empfindet.

Das Gegenwärtige ist beengend, eben weil es gegenwärtig ist. Das gilt gleichermaßen für das Räumliche, das Zeitliche und das Zuständliche. Der Mensch ist jeweils nur an dem Ort, an dem er sich aufhält, nirgendwo anders. Will er seinen Ort wechseln, muß er sich anstrengen und Zeit aufwenden. Vor allem aber muß er den jetzigen Ort verlassen, er kann ihn weder behalten noch mitnehmen. Auch von der Zeit gilt Entsprechendes: der Mensch lebt immer nur jetzt, weder früher noch später. Selbst wenn er mehr in der Vergangenheit oder mehr in der Zukunft lebt — sei es nach seiner eigenen Einschätzung oder nach der seiner Mitmenschen — selbst dann kann er immer nur jetzt in der Vergangenheit oder Zukunft leben, und auch immer nur in einem dieser Zeitabschnitte, niemals in beiden zugleich. Jung und alt, erfahrungsfreudig und erfahrungsgesättigt, elastisch und gefestigt ist man immer jeweils getrennt, niemals zugleich. Was in bezug auf den Raum und die Zeit gilt, erstreckt sich auch auf den Zustand und wird an ihm überhaupt erst ablesbar. Je eindeutiger ein Zustand ist, um so nachdrücklicher schließt er jeden anderen Zustaand aus: die Freude das Trauern, die Heimat das Elend, die Jugend das Alter, die Besinnlichkeit das Handeln. Von hier aus, von der Beengung her, wird die Ekstase fast noch deutlicher und verständlicher, als von dem Streben zu Gott hin: der Mensch spielt sich in einen Zustand hinein, der ihn Raum und Zeit und Zustand vergessen läßt, der ihn erleben läßt, ganz in der Fülle bei sich selbst oder in einem anderen zu sein, jenseits aller Bindung, die bedrückt. Das ekstatische Spiel beschwingt den

Menschen, und Flügel zu haben, ist jederzeit das Bild für das Verlangen, das Beengende zu verlassen. —

Als arm wird das Gegenwärtige erlebt, sofern man an ihm Inhalt und Sinn vermißt. Der Inhalt ist zu arm, weil er zu eindeutig und deswegen zu einseitig ist. Zugleich kann man nicht sehen, hören, schmecken, sprechen, handeln. Mancherlei davon kann ineinander fließen und insofern zugleich sein; aber immer nur eines davon ist vordergründig klar und tiefenmäßig zugänglich. Dem Dichter kann es zu wenig sein, immer nur Worte verfügbar zu haben, dem Musiker, sich nur durch Töne verstehbar zu machen, dem Bildhauer, nur mit Händen und Werkzeugen arbeiten zu müssen: jedem ist immer nur ein Inhalt in einer Weise darstellbar.

Damit wird, über den Inhalt hinaus, aber von ihm abhängig, eine andere Frage dringlich: die nach dem Sinn. Ist es genug, deswegen zu leben, zu handeln, zu gestalten, nur um sich auszudrücken? nur um sich in der Gemeinschaft zu bezeugen und zu rechtfertigen? nur um dem Gewissen zu genügen, ob man nun eine Schuld zu tilgen oder eine Aufgabe zu erfüllen habe? Ist dem Menschen damit Genüge getan, daß er sich bemüht, Mensch zu sein, oder hat er Kraft und Wunsch genug, um das Göttliche in sich hineinzunehmen? Davon sind viele überzeugt, und so versuchen sie, mehr an Inhalt und Sinn zu erfassen, indem sie mit den Göttern, mit der Gottheit leben, mindestens wunschmäßig und spielgemäß, etwa dadurch, daß sie mit den Göttern Ehen schließen können oder wenigstens, daß die Vorfahren es gekonnt haben oder dadurch, daß sie über die Herkunft, die Verwandschaft, die Eigenart der Götter etwas zu sagen wissen. Mögen die Götter menschlich oder die Menschen göttlich werden: der Mensch hat seine Grenzen abgeworfen und lebt mit den Urmächten im gleichen Kreis. —

Das Gegenwärtige als Strafe zu erleben, ist eine tiefe und alte Erfahrung. Der Körper ist das Grab des Geistes, der Leib das Gefängnis der Seele; das ist häufige Erfahrung. Man führt sie darauf zurück, daß der Mensch zu Unrecht beanspruche, ein einzelner, ein klar umreißbares Ich zu sein, daß er also diese seine Begrenzung aufzugeben habe, um zu seinem wahren Selbst zu kommen und dieses Selbst in der unbegrenzbaren Einheit mit dem Urgrund allen Seins und Lebens zu erfahren. Um das zu erreichen, versucht er, sich aus der Gegenwart hinauszuspielen, so zu tun, als ob er keinen Leib habe, als ob er ohne Beziehung zu seiner Umwelt sei, als ob es vielleicht

überhaupt gar keine Welt gebe, er also höchstens traumhaft oder einbildungsweise von alledem erführe. Im Hinduismus und Buddhismus ist diese Auffassung gestaltet und geschichtsmächtig geworden. —

Eine besondere Weise, nicht nur gelegentlich und grundsätzlich, sondern immer und tatsächlich die Gegenwart abzuwerfen, ist das Mönchtum, das, wo immer es auftritt, diese drei Forderungen verwirklichen will: daß jeder Mönch keusch, arm und gehorsam sein muß. Man will nicht, daß der Leib seine Gesetze habe und insbesondere in die Geschlechterkette eingegliedert sei; man will nicht, daß der Mensch begehre und sich seiner Gefährdung dadurch entlaste, daß er besitze; man will nicht, daß der Mensch einen Willen habe und sich gegen andere durchsetze. Man will, in der Sprache einiger Klosterregeln, daß er ein Leben der Engel führe, man versucht, den Zustand der Ewigkeit im Banne der Zeitlichkeit zu spielen, mit all dem Ernst, der zum Spiel gehört, mit Hingabe und Selbstvergessenheit. An diesen Bestrebungen wird deutlich, wie sehr der Mensch sich darüber klar ist, daß der hektische Dienst an der Gegenwart nur dieses bewirkt, daß er Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft verliert.

4. *Spiel als Gegenwehr*

Unstreitig ist für den Menschen die Vernunft das mächtigste, weitest reichende und zuverlässigste Mittel, das Leben zu meistern; sie ist das Organ des Geistes, das allen Organen des Leibes, einzeln und insgesamt, überlegen ist. Sie ist aber dasjenige, vor dem sich der Mensch fürchtet. Denn die Vernunft macht alles hell und durchsichtig, oder sie will es wenigstens tun. Sie macht die Grenzen deutlich, die unübersteigbar sind, und sie gebietet, sie zu beachten. Die Vernunft macht es unmöglich, leidenschaftlich, wagemutig und unberechenbar zu sein.

Das aber brauchen viele Menschen: dahinzustürzen wie ein Wildbach oder Wasserfall, etwas zu versuchen, was von anderen abgelehnt wird, sich an Widerständen zu Tode zu quälen, nicht langsam und auszehrend, sondern im Aufschwung und Aufprall. Viele glauben es nicht, daß die menschliche Vernunft die eigentliche Vernunft sei; sie vermeinen zu spüren, daß unterhalb oder oberhalb ihrer eine Vernunft zu treffen sein müsse, die vernünftiger sei als ihre eigene. Nicht also dies, daß man sich herausreden oder auch trunken machen will, ist der wirksame Grund dafür, daß mancher geneigt ist, eine doppelte Wahrheit zu verfechten, sondern dies, daß man der eigenen Vernunft nicht

ganz vertraut, daß man eine höhere für möglich hält, vor der die eigene unvernünftig ist. Man spielt, um sich gegen das „Vernünftige", das Überschaubare zu wehren. Das Glücksspiel, der Glaube und das Wunder lassen erkennen, wie stark auch aus diesem Grunde das Spiel im religiösen Bereich ist. .

Das Glücksspiel nährt sich davon, daß der Mensch eben nicht an die normalen Regeln der Verteilung und an die bestimmenden Gesetze der Verursachung und die sittlichen Bindungen glaubt. Er hält es für möglich, daß Verteilung, Verursachung und Verantwortung außer Kraft gesetzt, überspielt werden können, daß man, um das zu erreichen, nur Glück zu haben braucht, und daß man dieses Glück im Spiel am ehesten erfassen könne. Man spielt mit Würfeln, Steinen, Muscheln, Stäbchen, um den Willen Gottes zu erfahren. Man schlägt eine beliebige Seite eines beliebigen Buches auf, um eine Entscheidung herbeizuführen. Man wagt an dieses Spiel den eigenen Besitz, das eigene Leben. Man beugt sich dem, was das Spiel ergibt, und nimmt darin den Willen eines guten oder eines bösen Gottes an. In der Rechtspflege war dem Spiel mit dem Wasser, dem Feuer, dem Schwert oft die Entscheidung aufgebürdet. —

Als ein Spiel kann auch der Glaube aufgefaßt werden. Nicht von demjenigen Glauben wird hier gesprochen, der in jeder Wissenschaft, ja im täglichen Umgang unabdingbar ist, sondern von demjenigen Glauben, den Paulus als in spem contra spem (Röm 4 18) bezeichnet hat, und Tertullian als credo quia absurdum. Gerade das will man für verläßlich halten, was vor vernünftigen Menschen als unsinnig zu gelten hat, und weil es unsinnig ist, sieht man darin den Grund dafür, daß es richtig sein kann, wenn nicht sogar richtig sein muß. Im Glauben verspielt der Mensch seine Vernunft, um der besseren Vernunft teilhaft zu werden. Das gilt nicht nur für einzelne Glaubenssätze über Herkunft, Wesen, Bestimmung des Menschen; über Heilswege und Heilsmittel; über Sünde und Gnade. Das gilt sogar für die Grundlage allen religiösen Lebens: für den Glauben an Gott. Selbst ihn hat man zum Inhalt eines Spieles gemacht, einer Wette, wie sie Pascal in den Pensées kurz gefaßt und eingehend untersucht hat. Sein Kerngedanke ist: „erwägen wir doch diese beiden Fälle: wenn man gewinnt, gewinnt man alles; wenn man verliert, verliert man nichts". Was das Gewisseste für den Religiösen sein sollte, was das Erfüllteste an Wirklichkeit ist, das wird hier im Spiel eingesetzt, nicht aus Übermut oder Leicht-

sinn, nicht aus Gegenwehr oder Ablehnung, sondern vor allem deswegen, weil man zusehen will, bis wie weit man die Vernunft treiben kann, um einzusehen, daß sie ihre Grenzen hat, daß sie das Letzte nur mehr im Spiel bewältigen kann, dessen sicher, daß alles gewonnen oder verloren wird — ohne sich durch einen Vorbehalt — wie immer er sei — sichern zu können. Auch Jesus hat ja gesagt: wer das Leben gewinnen will, muß es verlieren (Mt 10 39 par). Wörtlich gilt: Alles oder Nichts. —

Einen begrenzten Fall des Glaubens an das Unmögliche stellt das Wunder dar. So sehr man die Gesetze der Natur kennt und achtet, so sehr man davon überzeugt ist, wie unverbrüchlich sie sind, und so sehr man will, daß sie es auch seien: so sehr auch hofft und wünscht man, daß es höhere Gesetze gebe, die mehr leisten, die vor allem dann wirksam werden, wenn man es wünscht und überzeugt ist, daß der Wunsch berechtigter ist als alle Einsicht. Am „richtigen" Wunder schätzt man nicht dieses, daß in ihm ein Kundigerer tätig wird, als man selbst ist, sondern dieses, daß in ihm etwas geschieht, was eigentlich nicht möglich ist und wovon man weiß, daß es nicht möglich ist: zu fliegen, aufzuerstehen, im Himmel zu sein. Alle Spiele der Magie leben von diesem Glauben, und die Spiele haben nur dieses zu bewirken, daß die verschlossenen Kräfte aufgebrochen und wirksam gemacht werden. Man muß nur wissen, wie man das macht, wobei dieses Wissen durchaus ohne jedes einsichtige Verhältnis zu seiner Wirkung ist, daß etwa ein Wort einen Berg öffnet oder eine geringe Bemühung einen Zaubergeist herbeiruft. Für den Wunderglauben ist einfach nichts unmöglich: alles ist ein großartiges Spiel von Verstecken und Offenbaren, von Hinhalten und Überschütten, von Ertöten und Beleben.

Der Mensch ist ein Spielball in Gottes Hand, aber er, der Mensch, hat eben doch das Recht zu spielen, und er vertraut darauf, daß gerecht gespielt wird.

5. *Spiel als Retten*

Gegen das Vernünftige wehrt sich der Mensch, weil er sicher zu sein glaubt, daß er darin doch nicht das ganze, das eigentliche Leben erfährt. Er spielt, um das Leben zu retten, einerseits gegen die Macht des Todes, anderseits gegen die Übermacht der Gottheit.

Wenn einer aufhört zu atmen und durch kein Hilfs- und Lockmittel

mehr dazu gebracht werden kann, weiterzuatmen; wenn die Glieder erstarren und auch dem Widerstrebendsten deutlich machen, daß der bislang Lebende nunmehr tot ist, dann überfällt Angst diejenigen, die noch überleben. Angst um den Toten, daß er würdig fortlebe; Angst um sich selbst, daß sie nicht dem Tode verfallen.

Wo aber das Leben bedroht ist, da versucht man sich seiner zu vergewissern, und eine urtümliche Form dieser Vergewisserung ist das Essen, das Spielen, die Gemeinsamkeit der Lebenden.

Zur Leichenfeier gehörtder Totenschmaus. Der Tod soll nicht glauben, daß man ihm verfallen sei. Man spielt ihm durch die Menge der Speisen, die Kostbarkeit des Trankes, die Dauer des Mahles die Macht der Lebenden vor. Er hat zwar gerade jetzt einmal Recht behalten und einen Menschen verschlungen; aber er soll nicht glauben, daß er das jederzeit mit jedem machen könne: man lebt, man lebt reichlich, man lebt mit Inbrunst.

Die Spiele zu Ehren des Toten lassen noch deutlicher erkennen, wie stark man sich von den Kräften des Lebens durchblutet weiß. Geschickt und beherrscht ist der Leib des Spielers, er weiß mit Waffe und Pferd und Wagen umzugehen. Die Lücke, die der Tod gerissen hat, wird übersprungen. Sie wird geschlossen: die Früheren und die Späteren gehören zusammen, die Kette der Geschlechter ist nicht abgerissen; sie ist eng verknüpft wie eh und je, als ob der Verstorbene noch da sei oder als ob es ihn nie gegeben hätte. Das Leben ist das Kostbarste: Hausarbeit und Wirtschaft, Politik und Krieg hören auf. Nur dem Leben gilt es zu dienen, das Leben festzuhalten, das Leben als mächtig, übervoll, unaustilgbar darzubieten, so, daß der Tod es unterlassen muß, das Leben auszurotten, wogegen man ihm zugesteht, daß er dann und wann sein Opfer habe — wodurch das Leben nur um so inbrünstiger umfaßt wird. Gerade weil der Tod es haben will, weiß man, wie kostbar es ist, und durch das Spiel macht man sich diese Kostbarkeit bewußt und gegen den Tod stark. —

Auch dadurch will man dem Tode zeigen, wie stark das Leben ist, daß man bei dem Begräbnis eines Familienangehörigen möglichst vollzählig erscheint. Man will durch die Gegenwart aller Lebenden geradezu mit der Macht drohen, die der geballten Familienlebendigkeit innewohnt. Selbst in unseren geschäftlichen Zeiten ist diese Sitte so gemüthaft verwurzelt und verpflichtend, daß man sie nicht abzuschaffen geneigt ist — trotz alles Unbequemen, die sie mit sich bringt. Auch

die Jahrgedächtnisse sind noch weithin diejenigen Tage, an denen sich die Verwandten treffen und nicht nur dies empfinden, daß sie zusammengehören, sondern auch dies, daß in dieser Zusammenkunft die Macht der Familie als eines lebendigen Wesens bekundet werden muß, zum Troste des gegenwärtigen oder als gegenwärtig gedachten Verstorbenen und zur Stärkung der gegenwärtigen Lebenden, die zu diesem Verstorbenen gehören und der als zum Lebenskreis der Anverwandten gehörig empfunden wird. Vielleicht ist auch dieses mit wirksam, daß man ihm, dem unsichtbaren, von der Lebenskraft der Sichtbaren mitgeben will.

Nicht nur das Totenspiel, sondern das Spiel überhaupt kann auch deswegen geschehen, weil man sich gegen die Übermacht der Gottheit wehren will.

Man spielt nicht nur vor Gott, man spielt mit Gott als Partner. Spiel aber setzt Regeln voraus, und diese Regeln gelten für beide Seiten. Wenn der Mensch sich an die Spielregeln hält, ist auch Gott gehalten, sich an die Spielregeln zu halten. Das, was Gott tut oder was man von ihm erwartet, wird überschaubar, wenigstens in dem Sinne, wie Spiele überschaubar sind, einschließlich dessen, was an ihnen Glück, Zufall oder Willkür ist.

Auch der Ritus hat weitgehend die Aufgabe und den Sinn, den Menschen gegen Gottes Übermacht zu schützen. Wann Gott angerufen wird, in welchem Anliegen, in welchem Umfang: das möchte der Mensch von sich aus bestimmen können. Im Ritus ist das festgelegt, und es wird als geradezu mit der Gottheit verabredet empfunden. Gott wird herbeigerufen, er ist gegenwärtig, wenn der Mensch es für notwendig oder förderlich hält. Gott gibt seine Gegenwart und seine Macht auf verabredete Weise kund.

Dieser Abwehr gegen Gottes Übermacht liegt zugrunde, daß man seine bestürzende Größe, sein „verzehrendes Feuer" (Hebr 12 29), seine zermalmende Hand, seinen unausmeßbaren Abgrund weniger weiß oder kennt, als vielmehr verspürt und erlebt. Der Mensch ist zuinnerst davon durchdrungen, daß er gegen Gott ein Nichts ist, und daß er dieses Wenige nur durch Gottes Großmut besitzt, die er durchaus als Gnade und Güte, aber deswegen auch als unberechenbar empfindet. Gegen das Unberechenbare aber versucht er sich dadurch zu schützen, daß er es in Regeln bringt, so, wie es im Spiel üblich und möglich ist.

6. *Spiel als Hineinspielen*

Der Mensch fürchtet Gott und er liebt Gott. Er wird von Gott abgestoßen und angezogen. Beides versucht er dadurch zu vereinen und zu überwinden, daß er sich bemüht, mit Gott eins zu werden. Dazu dient ihm das heilige Spiel. Er möchte sich in Gott hineinspielen, erlebnis- und gesinnungsmäßig, machtmäßig, erkenntnismäßig und auch seinsmäßig.

Erlebnismäßig spielt sich der Mensch in Gott hinein, indem er, soweit es möglich ist, die Schicksale des Gottes erlebt, indem er sie spielt. Geschieht das aber, dann verbindet sich damit dieses, daß er auch gesinnungsmäßig an seinem Gott teilhat, daß er ihm „nachfolgt".

Das Leben des Gottes nachzuspielen, ist dann besonders einfach, wenn dieser Gott Mensch geworden ist, und als Mensch Besonderes erlebt hat, das ihn zwar als Mensch kennzeichnet, ihm aber nur als Gott möglich gewesen ist. Dahin gehören besonders diejenigen Geschehnisse, die sich mit Geburt und Tod verbinden. Krippenspiele sind von daher so eindringlich und ebenso die Passionsspiele. Dionysos im griechischen, Mithras im vorderasiatischen, Osiris im ägyptischen Raum sind solche Göttergestalten, deren Leiden und Sterben immer erneut mit der Macht des Todes und des Lebens, mit der Macht der Gottheit begegnen läßt. Die Passionsspiele im christlichen Raum bezeugen, welche Lebenskraft in der Begegnung mit dem Leiden und in der Überwindung des Todes liegt. Sie ist so stark, daß auch in denen die religiösen Urschichten geweckt werden, denen sonst daran liegt, sie als möglichst nicht vorhanden zu betrachten.

Auch die Liturgie, als heiliges Handeln vor Gott und mit Gott, ist ein Spiel, in dem Gott und Mensch wechselweise handelnd auftreten, so eindringlich, daß sich das weltliche Drama daraus hat entwickeln können, in dem aber der religiöse Urgrund auch dadurch noch erkenntlich bleibt, daß im Drama Dinge möglich und notwendig sind, mit denen man im Alltag nicht rechnet, ja die als nicht zulässig betrachtet werden, sofern sie das Verhalten der Menschen untereinander betreffen.

Das Spiel der Nachfolge ist nicht nur Spiel im oberflächlichen Sinn der Unterhaltung. Es hat Kraft, umzugestalten und aufzurufen und ist rechtmäßiger Ausdruck dafür, daß der Mensch nach Gott verlangt. —

Das Bestreben, mit und in Gott zu leben, kann sich dahin verdichten, daß man die Macht Gottes erfahren will, derart, daß sie in einem

ist und von einem ausstrahlt. In zwei Formen sei das betrachtet: in der Stellvertretung Gottes und in der Magie.

Daß der Mensch Macht hat, erlebt er zwar als selbstverständlich, aber immer auch mit der geheimen Einschränkung, daß sie ihm eigentlich nicht zustehe. Über Dinge und Menschen gebieten zu können, so, daß sie sich fügen, ist geheimnisvoll. Das kann nur dadurch gedeutet werden, daß in der Macht, die man ausübt, Gott gegenwärtig ist. Nicht also eine ungreifbare Weise des Mächtig-seins, nicht eine verschwimmende Vorstellung von etwas Ungreifbarem, sondern die — trotz allem — plastische Vorstellung von einem Gott, der Person ist, wenigstens als Person gedacht wird, selbst wenn man weiß, daß diese Denkweise unzulänglich ist oder sein kann. Wie der Mensch nur als Person mächtig ist, und wie er, nicht Person zu sein, nicht denken kann, so ist ihm Gott nur als Person mächtig und Macht eine Eigenschaft Gottes.

Wer befiehlt, tut es nicht, um sich zu bestätigen — vor sich oder anderen —; nicht, weil er es naturhaft tut; nicht, weil es selbstverständlich ist. Er tut es, indem er und weil er einem Höheren gehorcht, der in ihm lebt, aus ihm spricht und von ihm fordert. Stellvertreter Gottes zu sein, ist der weitverbreitete Ausdruck dafür, und allem Autoritären haftet das Geheimnis einer höheren Ordnung, eines gehobenen Zustandes an, der nur aus Gott erklärlich ist. Wie stark Macht als unverstehbar erlebt wird, kann man auch daran ersehen, daß die Naturgesetze verpersönlicht und als solcherweise tätig betrachtet werden, worin die Personhaftigkeit Gottes weiterlebt.

Die Stellvertretung Gottes wird besonders deutlich im fortdauernden Amt, das deswegen fortdauert, weil es von Gott eingesetzt wurde. Dahin gehören die Urämter der Eltern, der Priester, der Lehrer, der Könige. Diese Ämter sind nicht um derer willen geschaffen, die sie innehaben oder innehaben möchten; sondern umgekehrt: diese Ämter sind darauf angewiesen, daß es Personen gibt, die fähig und bereit sind, sie zu übernehmen. Man wird in sie gerufen, auf mancherlei Weise; sie gehören zu einem und doch auch wieder nicht. Daß man zwischen Amt und Person unterscheidet, beruht hierauf und besteht zu Recht. Daß die Amtsperson nicht ihr eigenes Leben lebt, sondern das des Amtes, wird überall auch dadurch anerkannt und gefordert, daß sie bestimmten Vorschriften zu genügen hat, die durch das Amt festgelegt sind und durch die es gekennzeichnet wird, oft so grausam,

daß auch dies als Ausdruck dafür angesehen werden darf, daß die Macht eben Gottes ist und an seiner Unbegreiflichkeit und Eindringlichkeit teilhat.

In diesem Sinne kann man sagen, daß der Stellvertreter Gottes Gott spielt und ihm deswegen Ehren zustehen, die nur Gott geschuldet werden.

Gottes Stellvertreter zu sein, ist eine Weise, sich in Gott hineinzuspielen, ja Gott zu spielen, die dazu gehört, daß das Leben der Menschen geordnet sein kann und muß, und deshalb das Amt als Stellvertretung Gottes anerkannt wird. Höchstens, wenn das Amt mißbraucht wird, kann es sein, daß man nicht nur gegen den Mißbrauchenden und sein Handeln, sondern auch gegen das Amt rebelliert. Magie dagegen ist eine andere Weise, die nicht „natürlich", die nicht überall zu finden und jederzeit zu betätigen ist.

Der Magier betet und bittet nicht, er gebietet; er strebt nicht und strengt sich nicht an — im normalen Sinn —, er ist etwas. Er handelt, aber oberhalb dessen, was die anderen als vernünftig, als tatsächlich, als möglich anerkennen. Er weiß um höhere Gesetze, er versteht sie anzuwenden, so, wie der Weltschöpfer sie anwandte, um die Welt zu gestalten und auszustatten, so, wie er sie immer noch gebraucht, um sie zu lenken, besonders hinsichtlich dessen, was die Menschen tun und unterlassen.

Um diese Macht zu betätigen, handelt der Magier, indem er spielt. Zu diesem Spiel gehören Schmuck und Bild, letzteres meist in der Form sinnbildlichen Tuns. Das Wehen des Geistes verspürt der Australschwarze im Surren des Schwirrholzes, und wenn es surrt, ist der Geist gegenwärtig und erfüllt die Anwesenden mit seiner Kraft. Regenwolkenmasken oder Tauziehen bewirken auf den Südseeinseln den Regen, und einen Speer in einen Ring zu stoßen, ist weit verbreitetes Spiel, um die Erde, die Tiere, die Menschen fruchtbar zu machen.

Schon die Kleidung des Magiers hebt ihn aus dem Alltag heraus und macht ihn als mit göttlichen Kräften begabt erkenntlich. Die Kleidung der asiatischen Schamanen soll den Träger als Mikrokosmos, als Abbild und verkleinerte Form des Makrokosmos kennzeichnen; er gebietet, wie Gott, über die Welt; er ist aus ihr, als der profanen, herausgehoben. Der Magier ist nicht Gott, aber er spielt Gott, indem er über dessen Kräfte gebietet. Sein Spiel ist so ernst, daß es oft ihn auszehrt und er nach seinem Tun zusammenbricht. Auch daran wird ersichtlich, wie

wenig er aus eigener, aus menschlicher, aus irdischer Macht handelt; wie sehr er von höheren Kräften durchströmt ist, denen er, als Magier, gebietet, denen er, als Mensch, nicht gewachsen ist. —

Auch erkenntnismäßig versucht der Mensch, sich in Gott hineinzuspielen. Der Mensch will erkennen, was Gott denkt. Das ist ihm besonders dann wichtig, wenn es gilt festzustellen, ob jemand schuldig ist, und wenn ja, wie er gestraft werden müsse. Die Rechtspflege kennt, und nicht nur in frühen Zeiten, das Gottesgericht. Man traut sich nicht zu, das, was geschah, und noch weniger, das, was gedacht und gewollt wurde, zu erkennen. Man vertraut darauf, daß Gott seine Auffassung zu erkennen gibt, daß er insbesondere den Ausgang des Spieles so lenkt, daß durch ihn die Frage beantwortet wird. Man spielt mit Wasser und Feuer, mit Speer und Schwert.

Auch da, wo es nicht um ein Urteil über einen Menschen, sondern um die Entscheidung über eine Handlung geht, versucht man, was uneinsichtig ist, sich durch das Spiel sagen zu lassen. Dahin gehören die vielen Losorakel, zu denen auch die Urim und Tummim des Hohenpriesters im Alten Testament gehören (2 Mo 28 30).

Noch umfassender ist der Bereich der Glücksspiele. Von ihnen läßt man sich sagen, ob Gott will, daß man arm bleibe oder reich werde, oder umgekehrt; ob man eine Frau heiraten oder abgeben solle; ob man Krieg oder Frieden beginnen oder beenden solle; ob es überhaupt einen Sinn habe zu leben und an den Gütern der Erde teilzuhaben oder nicht. Man will es nicht selbst erwägen und entscheiden; man will es sich von Gott sagen lassen. Da Er ohnehin unverstehbar ist, glaubt man rechtens zu handeln, wenn man es sich auf eine unverstehbare Weise von Ihm sagen läßt.

Auch auf das Buchorakel sei nochmal hingewiesen: wenn das heilige Buch dazu bestimmt ist, den Menschen zu lenken, muß es auch imstande sein, auf eine bestimmte Frage eine bestimmte Antwort zu geben, und man erwartet, daß Gott das Spiel, das der Mensch ernsthaft beginnt, auch ernsthaft beende. —

Das Höchste, was der Mensch erstreben kann, ist „zu sein wie Gott" (1 Mo 3 22). Das vermag er nicht dadurch, daß er sich mit seinen gegebenen Kräften anstrengt. Das versucht er aber dadurch, daß er sich in Gott hineinspielt, das tut, was Gott getan hat, um dadurch zu sein was Gott ist.

Die Taufe macht das am deutlichsten. „Mit ihm [Jesus Christus]

wurden wir durch die Taufe auf den Tod hin begraben, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandelten" (Röm 6 4). Im Spiel wird das Sterben und Auferstehen nachvollzogen, als Eintauchen in das Wasser und Heraufsteigen aus ihm, und durch dieses wird der Mensch tot und lebendig, nicht im profanen Sinne, der den Leib meint, sondern in dem erhabenen Sinne, der die Seele angeht, und diese wiederum nicht, sofern sie dem Leibe zugehört und den einzelnen kennzeichnet, sondern sofern sie den einzelnen in den Gott eingliedert, der, obwohl Gott, gestorben und auferstanden ist, „durch die Herrlichkeit des Vaters".

Die Liturgie überhaupt ist Nachvollzug dessen, was Gott getan hat, insbesondere die katholische Liturgie besteht darin, das zu tun, was Christus getan hat, „zu seinem Gedenken" (Lk 22 19).

Die Religionsgeschichte ist reich an Belegen dafür, daß sich die Gottheit verkörpert und ein Mensch diesen Gott darstellt. Hingewiesen sei auf die Avatare des Hinduismus und die Einkörperungen Buddhas. Daß die Menschwerdung des Logos in Jesus Christus etwas grundsätzlich anderes ist, braucht jetzt nur gesagt, aber nicht nachgewiesen zu werden. —

Aus dem vielen, was der Mensch tut, um vor Gott innezuwerden, was er, der Mensch, denn eigentlich ist, erhellt hinreichend und bestürzend und erhebend, wie notvoll er sein Leben empfindet, wie vertrauensvoll er es lebt und wie sehnsüchtig er es zu erfüllen strebt.

III

Das Spiel Gottes

Aus allem, was darüber gesagt werden konnte, daß und wie und wozu der Mensch vor Gott spielt, wird eines gewiß: daß der Mensch nicht weiß, was Gott ist, daß er sich aber auch nicht damit begnügt, es nicht zu wissen, daß er vielmehr das Erste und Letzte, das Feinste und Beste seiner Kräfte benutzt und einsetzt, um dieses Gottes gewiß zu sein.

Daraus, daß der Mensch nicht weiß, was Gott ist, folgt auch dieses, daß man über Gott nicht vieles sagen kann, in diesem Falle nicht vieles darüber, ob und wie davon gesprochen werden kann, daß Gott spielt.

Wenn es dennoch geschieht, muß immer vorbehalten bleiben, daß es in menschlicher Weise geschieht, nicht also in göttlicher, daß also auch aus dem, was über Gottes Spiel gesagt werden kann, immer mehr der Mensch spricht, als daß Gott erkannt werden kann.

Nicht aber dürfte man folgern, daß man es besser unterließe, davon zu sprechen. Denn zu oft ist in heiligen Schriften vom Spiel Gottes die Rede, und zu oft wird von denen, die als glaubwürdig zu gelten haben, das, was sie von Gott her erfahren, als Spiel empfunden.

Ein Zweifaches werde dargelegt: Gott spielt mit der Welt und Er spielt vor den Menschen.

1. *Spiel mit der Welt*

Gott spielt mit der Welt. Das gilt davon, daß es sie überhaupt gibt; davon, daß sie so reich an Formen ist; davon, daß es in ihr die vielerlei Lebenswege der Menschen gibt.

Daß es überhaupt eine Schöpfung gibt, geht nicht darauf zurück, daß die Welt notwendig entstehen mußte. Sie ist nicht ein Teil des göttlichen Wesens und gewiß nicht eine notwendige Stufe seiner Entwicklung. Gott ist der Selbstunendliche, ruhend in Seiner Fülle und lebend in Seiner Klarheit. Gott ist, den zu denken, daß Er nicht sei, unmöglich ist. Um Seiner gewiß zu sein, bedurfte Er dessen nicht, von einer Welt bestätigt zu werden. Wenn Er sie schuf, war es Sein freier Entschluß: es konnte genau so gut unterbleiben. Und wenn Er sie schuf, konnte Er sie ausstatten, womit Er wollte, teilhaben lassen am Sein in einem Umfang, den Er, und nur Er bestimmte. Und wenn Er sie schuf, tat Er es aus dem Spiel Seiner Kräfte und Gedanken — wofern es angeht, so von Gott zu sprechen. Was anderes aber ist das alles denn als ein Spiel?

Weniger vielleicht geheimnisvoll, jedenfalls aber grausiger ist die Auffassung im Hinduismus, wonach Śiva periodisch die Welt in wildem Tanz zertrümmert und dann wieder neu werden läßt: Tanz, Spiel, Schöpfung fließen hier ineinander über.

Was der Existenzialismus immer wieder betont: daß der Mensch über dem Abgrund hänge, der nur als Nichts gekennzeichnet werden könne, bestätigt eben dieses, daß es unverstehbar, daß es unableitbar ist, warum es eine Welt geben solle und nicht lieber keine. .—

Darüber hinaus kann man vom Spiel sprechen, wenn man die Vielfalt der Formen bedenkt, unter denen sich das jeweils gleiche Wesen dar-

bietet. Schon allein, wenn man sieht, wie vielerlei Gestalt das menschliche Gesicht hat, bei dem Größe, Anzahl und Anordnung der Teile vorgegeben, also die Bedingungen sehr eng sind, unter denen neue Formen zustande kommen dürfen. Dennoch ist Gesicht für Gesicht gesondert und einprägsam, so sehr, daß, wenn man zwei Gesichter trifft, die sich ähneln, man sich darüber wundert und fast immer weiß, wann und wo man das andere Gesicht gesehen hat, das demjenigen gleicht, das man jetzt sieht.

Der Unterschied geht ziemlich sicher bis in die Struktur der einzelnen Gewebe, sogar Zellen hinab. Das ist schwer feststellbar, kann aber vermutet werden, wenn man an die Struktur der Haut etwa an den Fingerkuppen denkt, die so kennzeichnend ist, daß man mit ihrer Hilfe die Menschen eindeutig voneinander unterscheiden kann — von den ganz wenigen Fällen abgesehen, in denen die Unterscheidung, wenn nicht unmöglich, so doch sehr schwierig ist.

Geht man über den Bereich des Menschen hinaus, so kann man immer nur verwundert sein, welche Fülle von Formen es gibt, seien es solche der Gestalt oder des Verhaltens oder der Bewegungen. In der Tierwelt gibt es solche Tiere, die sich im festen Körper bewegen können, solche im flüssigen und solche im gasigen Körper. Nur mühsam überschaubar sind die Organe, durch welche Fortbewegung möglich wird, und je mehr man sieht, mit wie wenigen Grundbewegungen das geschieht, um so mehr muß man erstaunen, welcher Reichtum am Bewegungsformen vorhanden ist.

Das gilt auch für andere Organe: des Sehens, des Hörens, des Empfindens, des Reagierens, die alle dem dienen, das Lebewesen zu erhalten und sich orientieren zu lassen. Das Zusammenspiel ist so eng, daß man aus der Ausstattung des Tieres auf seine Umgebung und aus seiner Umgebung auf das Tier schließen kann.

Bei den Pflanzen ist der Lebensdrang noch zäher. Unter den unwahrscheinlichsten Bedingungen vermögen sie zu bestehen. Man weiß nicht, welche Pracht mehr bewundernswert ist, die der sichtbaren Formen in Wuchs, Blatt, Blüte, Frucht, oder die der unsichtbaren Formen in Gewebe, Zelle, Molekül. Blatt unterscheidet sich von Blatt, und doch ist jedes Eichenblatt von jedem Ahornblatt klar unterscheidbar.

Überblickt man den Bereich des Lebendigen, so ist man versucht zu meinen und glaubt sich berechtigt dazu, daß ein Künstler königlich mit der Natur spielt und den ganzen Reichtum seiner Gestaltungskraft in

immer anderen Formen sichtbar macht und dennoch das Ganze als einheitlich sich darbieten läßt.

So weit die Astronomie den Weltraum überschaut, ist auch von ihm zu sagen, daß er in staunenswerter Mannigfaltigkeit Materie in sich verteilt enthält, die in den verschiedensten Zuständen einer Entwicklung sich darbieten, die als Ganzes kaum mehr als geahnt werden kann, an deren Gesetzmäßigkeit zu zweifeln keiner mehr wagt, obwohl sie erst nur sehr ungenau erkennbar ist, weil die Unterlagen, um über sie sprechen zu können, und die Methoden, um sie zu deuten, noch zu gering und unscharf sind. Das aber steht fest: eine solche Fülle von Verknüpfungen zu jeweils höchst charakteristischen Zuständen ist vorhanden, daß Kantens Wort immer wahr gewesen ist und immer wahr bleiben wird, daß der Sternenhimmel über uns ebenso staunenswert und unableitbar ist wie das Sittengesetz in uns. —

Innerhalb dieser, bisher noch nicht ausgemessenen, vielleicht unausmeßbaren Welt gibt es auf dem verhältnismäßig kleinen Gestirn, das Erde heißt, die Menschen. Sie unterstehen, wie jedes Körperwesen, den Gesetzen, von denen das Weltganze durchherrscht ist. Sie fügen sich ein dem Bereich, der als der lebendige staunenswert ist. Sie wissen sich aber darüber hinaus dem Sittlichen verpflichtet, das, unter den uns bekannten Wesen, nur dem Menschen zugänglich, damit aber auch schon für ihn verbindlich ist.

Innerhalb dieser Bedingungen lebt der Mensch, und hat er zu leben. Seine Freiheit aber gestattet es ihm, weithin über Art und Inhalt und Umfang seines Lebenslaufes zu verfügen. Das tut er mit herrscherlicher Gebärde, das tut er mit aufrichtiger Demut; das tut er mit verbissenem Trotz und mit unsagbarem Leichtsinn. Alles das aber ändert nichts daran und hindert nicht, daß er sich geführt erlebt, also nicht nur abhängig, sondern auch umworben, sei es von einem guten, sei es von einem bösen Weltenherrscher.

Das geschieht so vielfältig, daß sich die einzelnen Menschen darin nicht mehr auskennen, geschieht aber doch auch so einheitlich, daß sie darüber einen Lenker vermuten und glauben.

Ein Dichter träumt davon, seine Gestalten so kennzeichnen zu können und ihre Erlebnisse so miteinander verknüpfen zu dürfen, daß daraus ein Ganzes wird, ein Spiel, an dem geschaut werden kann, was Welt und Mensch und Schicksal ist. So auch glaubt man sagen zu können, daß die Schicksale der Menschen zu einem Schauspiel verknüpft

sind, in dem die einzelnen Mitspieler nicht mehr von sich aus ihr Leben bestimmen, sondern einem höheren Willen unterstellt sind, gegen den sie sich nicht wehren können, der vielmehr, aus höherem Wissen, das Bessere auch für den einzelnen weiß und bestimmt.

Entsprechendes kann man vor dem empfinden, was man das menschliche Leben nennt, im einzelnen und insgesamt. Inwieweit und welcherart einer begabt ist; wann und wo, von wem und unter welchen Umständen einer geboren ist, wird ihm vorgegeben. Was er zu planen vermag, hängt von dem ab, was er zu überschauen imstande und zu verantworten willens ist. Vieles meint er so, und es ist anders; vieles erstrebt er aus diesem Grunde; und aus jenem Grunde, den er, wenn überhaupt, erst später einsieht, mißlingt es. Auch da, wo diese Einsicht versagt bleibt, sind viele, vielleicht die meisten, überzeugt davon, daß es gut gewesen ist. In wie vielen Gebeten wird Gott gepriesen, weil Er schaltet nach Seiner Einsicht und Entscheidung, und weil Er es für den Menschen immer zum Besten tut.

Wie Gott imstande ist, das, was die Menschen aus immer zu geringer Einsicht und oft nicht gutem Willen tun, zu einem Ganzen zu verweben, das in seinen Teilen zueinander stimmt und jeden dieser Teile zu seinem Rechte kommen läßt, das ist ein großartiges Schauspiel, manchmal erkennbar, immer aber geglaubt, und, wenn es nicht geglaubt wird, eben der Grund dafür ist, daß man Gott ablehnt. Die Menschen gewähren lassen und sie dennoch führen: das ist Gottes Vorrecht und erweist Seine unausdenkbare Überlegenheit.

2. *Spiel vor den Menschen*

Gott spielt mit der Welt, und Gott spielt vor den Menschen.

Dieses, daß Gott den Menschen fähig macht, bewußt zu leben, sich selbst und seiner Umwelt zuzuschauen, dieses schon ist ein Spiel Gottes vor den Menschen. Er breitet vor ihnen aus, was Er ihnen von Seinem Reichtum zumuten kann, und läßt sie so teilhaben an dem, was Er ist. Aus immer dem Gleichen gestaltet Er immer wieder Neues, und das alles nicht zugleich zu bieten, in dem Maß, als der Mensch fähig ist, es zu ergreifen, sondern es aneinander zu reihen, es auseinander und aufeinander folgen zu lassen — was wir Entwicklung nennen —, ist die größte Offenbarung Seines Wesens und die höchstmögliche Erhebung des Menschen zu Ihm hinauf. Nacheinander erfährt der Mensch, was

alles er ist und leisten kann, und nacheinander wird sich die Menschheit dessen inne, wozu sie gerufen und berufen ist.

Was noch vor wenigen Jahrzehnten als vermessen und übermütig, als unmöglich oder teuflisch erschien, ist heute verwirklicht, und jedermann hat daran teil, ohne darum gehalten oder imstande zu sein, es einzusehen oder von sich aus zu gestalten. Das ist ein Bild dessen, daß Gott vor den Menschen ausbreitet, wie reich Sein Werk ist, wie notwendig oder mindestens sinnvoll es ist, nur allmählich Seinen Reichtum erschaubar zu machen, derart, daß man davon nicht erschreckt und abgestoßen, sondern angezogen und bereichert wird, zu tieferem Empfinden, zu breiterem Erfahren. Der tanzende Śiva ist ein Bild, in dem der Inder dieses Erlebenis darzubieten versucht.

Dabei aber bleibt es nicht. Gott bietet sich nicht nur in Seinen Werken, Er bietet sich auch selbst dar. Solange Gott als ein höherer Mensch verstanden wird, kann Er als Mensch unter Menschen leben, wie es Ihm beliebt und wann Er es mag. Wenn Er aber als der unbegreifliche Gott erfahren wird, als der Er allein Gott ist, dann „entäußert" Er sich (Phil 2 7), indem Er sich den Menschen angleicht und so für sie sichtbar und umgänglich wird. In vielen Formen der Religion wird geglaubt, daß der Gott in menschlicher Gestalt mindestens erscheint, wenn nicht sich darbietet. Die Avatare des Hinduismus, die Geburten des Urbuddha in den Buddhas und Bodhisattvas machen deutlich, wie tief eingewurzelt in den Menschen der Glaube ist, daß der Gott es dem Menschen geradezu schuldet, menschlich zu sein, indem Er etwas wird, was Er nicht ist, was Er aber echt spielt. Das Geheimnis der Menschwerdung im Christentum ist der wahre Kern, der allem solchen Glauben zugrundeliegt: der Logos, wahrer Gott, wird Jesus, wahrer Mensch; weder verliert Jesus Christus es, Gott zu sein, noch, Mensch zu sein. Aber auch im Christentum ist der Gedanke ernsthaft erwogen und verfochten worden, dieses Zugleich von Gottheit und Menschheit sei nur ein Spiel in dem flacheren Sinne, daß man so tut, als ob man etwas sei, was man nicht ist, während die katholische Lehre darauf besteht, daß beides, Gottheit und Menschheit, echt ist. Aber auch in ihr steht fest, daß Jesus Christus in Seiner menschlichen Erscheinung mehr ist, als Er darbietet, und daß, was Er ist, Er unter Bildern und Sinnbildern zu sagen vermag.

Wenn schon bei den Schicksalen davon gesprochen werden konnte, daß Gott mit den Menschen spielt, so kann man in der gleichen Hinsicht

auch sagen, daß Er vor ihnen spielt. Dann spricht man nicht mehr von Schicksalen, sondern Fügungen. Er zeigt den Menschen, wie reich sie sind und wie unverständig, das einzusehen und wertzuschätzen; wie mächtig sie sind und wie ungelenk, das zu betätigen; wie lebendig sie sind und wie furchtsam, das zu erfahren. Wie im Spiel des Alltags erst der Mensch aus sich herausgeht und so zu sich selbst kommt, so auch erst im Spiel der Fügung zu der Nähe zu Gott hin, die besteht und ihm freundlich ist. Erst wenn Gott den Menschen rüttelt, wird er wach, weil erst der Schmerz die Gesundheit erfahren läßt.

Die Menschen neigen dazu, sich selbst zu ernst zu nehmen und darüber Gott zu leicht zu nehmen. Gott aber, in Seinen Fügungen, spielt sie aus diesem Falschen heraus und läßt sie, der echten Schwerkraft anheimgegeben, dahin rollen, wo ihr Ort ist. Gott muß vor den Menschen Mensch sein, daß die Menschen es lernen, vor Gott und vor einander Mensch zu sein. Daß es bei diesem Spiel um das Leben geht, nicht Gottes, sondern der Menschen, gerade das ist es, was diesem Spiel Würde und Weihe, Tiefe und Liebe gibt, wie es nur aus der Liebe heraus gedeutet und gelebt werden kann.

IV

Abschluß

Wenn Religion als Spiel dargestellt wird, so ist damit weder gesagt, daß Religion nur als Spiel erfahrbar und darstellbar ist, noch auch, daß Religion der einzige Bereich ist, in dem Spiel anzutreffen ist.

Religion kann auch verstanden und beschrieben werden als Weltgefühl oder Lebensanweisung, als Weltbereich oder Denksystem, als Machtgefüge oder Herrschaftsraum. Spiel gibt es auch in Wissenschaft und Technik, so sehr, daß es diese beiden Betätigungen des Menschen ohne seinen Drang zum Spiel hin wahrscheinlich nicht gäbe.

Wenn der Raum der Religion zugleich auch einer des Spieles ist, dann deswegen, weil sie nur so lange ungekürzt und unverfälscht ist, als sie, wie das Spiel, zugleich locker und angespannt, leicht und schwer, heiter und ernst, gesammelt und hingegeben, blütenjung und früchtereif, ohne Gedanken und voller Geist, selbstlos und ich-erfüllt, durchsichtig und undurchdringlich und als Religion eben ganz menschlich und ganz gotterfüllt ist. Religion muß sein freies Spiel in freier

Bindung. Dann erst ist sie das Leben in der Fülle (Jh 10 10), dann aber auch stark, wie alles, was froh ist und zu leiden vermag — aus der Fülle heraus und auf die Fülle hin.

Sobald aber die Religion in die Hände der Amusischen gerät, wird sie langweilig, würdelos und abstoßend.

Wohl deswegen gilt unsere Zeit als fern der Religion und ist sie in der Tat nur unzulänglich, andeutungsweise und vorgeblich religiös, weil sie zu angestrengt ist, zu nüchtern, zu selbstbezogen, zu erzwungen; weil nur wenige in ihr die Freiheit der Kinder Gottes (Rö 8 21) verspüren und leben, in der allein der Mensch vor Gott zu bestehen vermag und verdient, weil er als frei, als verfügend über seine Kräfte, von Gott erschaffen ist, dessen Weisheit als Seine Werkmeisterin vor Ihm spielte, als Er die Welt erschuf (Spr 8 30).

AN OPERATIONAL DEFINITION OF RELIGION

BY

HIDEO KISHIMOTO

For the science of religion, it is indispensable to have a definition of religion as the starting point of its study. The term science of religion may still be somewhat unfamiliar and sound strange. It only means an approach to the study of religion, using the empirical and scientific method. Basically, the science of religion is not different from any of the disciplines in the fields of natural science and behavioral science. It fulfils the basic requirements of scientific investigation. The basic requirements for science are two, the method of study, and the object of study. As to the former, the science of religion follows the general nature of scientific method, which is to be objective, value neutral and positivistic—positivistic in the sense that all the inquiries must be based upon observable phenomena. The object of study must be open and available for observation by anybody who wants to study it.

Now, to turn to the problem of the object of study, religious phenomena, which are the object of study of the science of religion, involve man's value elements. On this point, it is different from natural phenomena. This makes the point of departure for behavioral science from natural science.

The object of study for science of religion is religious phenomena, religious phenomena such as those which appear in man's individual and social activities. This is the very reason why the science of religion is distinguished from any other behavioral science, such as science of language, science of transportation, or political science. Therefore, it is crucial from the methodological viewpoint that the object of the study of science of religion should be religious phenomena.

What, then, are religious phenomena? It is with respect to this point that the definition of religious phenomena becomes important. The definition of religion is an indispenable premise for the study of religion.

If all over the world similar phenomena were called religion by common sense, the problem of definition might not be so serious. But, in fact there is no such agreement. People are living in different societies of different cultural traditions. The concept of religion held by various peoples differs widely. It is not rare that various studies of religion select entirely different kinds of phenomena as religion. Such confusion about the object of study must by all means be avoided. Thus, to carry out the scientific study of religion legitimately, it becomes indispensable to decide at the beginning what kind of phenomena are to be regarded as religion.

Now we must come closer to the nature of such a definition of religion.

First of all, the definition must be an operational definition. "Operation" is, as is well known, a term used by modern experimental psychology. If a statement is made to the effect that such and such is possible, or such and such is true on the basis of the results of investigations so far made, such a proposition is regarded as operational. In accordance with the result of further investigations it is expected that the proposition will be modified and corrected. This procedure is termed operational.

The definition of religion used in the science of religion should be operational in this sense. It is not an ontological definition of religion brought forth as a result of metaphysical speculation. In other words it is not a definition of what religion should be. It is rather an agreement between researchers as to what kind of phenomena are to be regarded as religion.

From the standpoint of the science of religion, the definition of religion should never commit itself any further than this. But admitting this limitation still such a definition is absolutely needed as a premise for the scientific study of religion.

Very naturally it is difficult to get universal agreement on such a definition. Each scholar may have his own operational definition which may differ from others. But it is necessary for a scholar who undertakes a scientific study of religion to give his own definition. Of course, it can be put under discussion which of the definitions seems to be more adequate. Such discussion itself should be one of the important tasks of the science of religion.

Now we must come more directly to the problem of the content of

the definiton. Before giving my own definition of religion, I would like to raise a few points which are related to it. The first point is that the science of religion is limited to the observation of religion as a cultural phenomenon. The object of scientific study must always be positive and observable phenomena. Religious phenomena which come out of man's behavior and the value systems related to it, are positive and observable. Here the notion of man's behavior should cover the widest range of behavior, overt and covert. It includes both mental activities and physical actions. This is what is meant by religion as cultural phenomena. The word culture, again, should be taken in its broadest sense. It is not limited to the culture of refinement in high degrees, as is often implied by the German word *Kultur*. It covers all of the ways of man. As Ralph Linto says, all human activities, transmitted, learned and shared, are to be regarded as culture.

This same point can be elucidated from another angle. Ontological problems which cannot be put under positive observation do not enter into the realm of the science of religion. For instance, such a metaphysical problem as whether an invisible god exists or not is an ontological problem beyond empirical observation. This does not enter into the realm of the science of religion. But how man thinks about the existence of an invisible god is another kind of problem. It is part of man's covert behavior to think, so what he thinks can become the object of the study of religion. But this is different from the ontological problem. This subtle distinction is very important. We can find the science of religion on one side of the distinction and metaphysical philosophy of religion or theology on the other. These are two different realms of the study of religion. One does not deny the other. Alongside the science of religion, metaphysical philosophy of religion and theology have their own realms. So far for the first point.

The second point is that from the standpoint of the science of religion, it does not seem adequate to make the notion of god the basis element in the definition of religion. It is true that many religious systems contain the notion of god. Not only that, in such systems the notion of god often plays a very important role. This should be admitted. Admitting that, however, it must also be noticed that there are religious systems which have no notion of god at all. A religion can be established without any notion of god. The most outstanding example of this is perhaps Buddhism. While some theistic developments

such as Pure Land Buddhism may be noted as exception, the main trend of Buddhism has never had any concept of god. Zen is a typical example of this trend in Buddhism. To call Dharma (cosmic law) god is too broad a use of the term. Such a type of religion which does not contain the notion of god is not limited only to Buddhism. In the system of so called religious humanism, such as a represented by John Dewey's *A Common Faith*, the notion of god plays no part. Nor does pre-animism, a type of primitive religion, have the notion of god.

There can well be a view which excludes these examples from the frame of reference of religion. One can refuse to regard the main current of Buddhism, religious humanism and pre-animism as religion. This can be a point of departure. But the point is whether this is an adequate view. I myself take the view that these examples must be regarded as religion. When one takes this position then the notion of god loses its universality as the basic element in the definition of religion. Since it is not a common denominator, even though the notion of god plays a very important role in many religious systems, I must say that it cannot be used as the basic element in the definition of religion. This is the second point.

The third point is that it does not seem adequate to take the notion of holiness as the central element of the definition of religion either. Generally speaking, in religion doubtlessly the notion of holiness occupies an important place. But the notion of holiness is a kind of sentiment which is brought forth as the result of activities in the religious life. It is a rather secondary element and lacks the dynamic motivation which has the power to drive people into religious activities.

Further, as is pointed out by Schleiermacher and R. Otto, the role played by the notion of holiness increases in importance as religion gets more refined and more genuine. It does not appear in the religion of the common people as strongly as in the religion of refined groups. This means that the notion of holiness is not included in all religious phenomena to the same degree. But the science of religion must not show a propensity for the refined aspects of religion. It must cover all kinds of religion. When we think of these points, the notion of holiness cannot adequately be made the central element in the definition of religion. This is my third point.

If neither the notion of god, nor the notion of holiness can be used as the central element in the definition of religion, what shoud we do?

As an alternative one can try to give a definition from a dynamic point of view in relation to man's activities. Cultural anthropologists often approach the investigation of human activities and culture by asking how man solves his problems. Religion as treated here is nothing but, by definition, an aspect of culture. There are many cultural institutions which help to solve man's problems. Religion is one of them. A cultural institution which has particular characteristics is what we are calling religion.

What, then are such characteristics? It seems to me that religion is a dynamic value system, which is believed by those who participate in it to contain great power. This dynamic value system is believed to be able to awaken in man's mind his deepest value of life and elucidate the meaning of life. The power working in this value system to solve man's problems is believed to be infinitely great. No matter what is the nature of the problems nor how difficult they are, it is believed that they can be solved. All other cultural institutions have only a limited capability. They can express only a relative value of life and give only limited solutions to man's problems. The religious value system stands in distinct contrast to them being believed to have infinite and absolute capability. I call this quality of religion "ultimate."

Now from this point of view I offer the following definition of religion:

"Religion is an aspect of culture centered upon activities which are taken by those who participate in them to elucidate the ultimate meaning of life and to be related to the ultimate solution of its problems. Many religious systems contain the notion of deity and/or holiness in relation with such activities."

This is to be understood as an operational definition of religion, proposed from the standpoint of the science of religion.

ERRATA

NUMEN VIII, 2

CARLO DIANO, *Euripide, auteur de la cartharsis tragique.*

page 128, *la ligne no. 22*:

nous lu. Ici se place la république. (n. 20).

Remplacer par:

ressent pas pour soi-même? (n. 20)